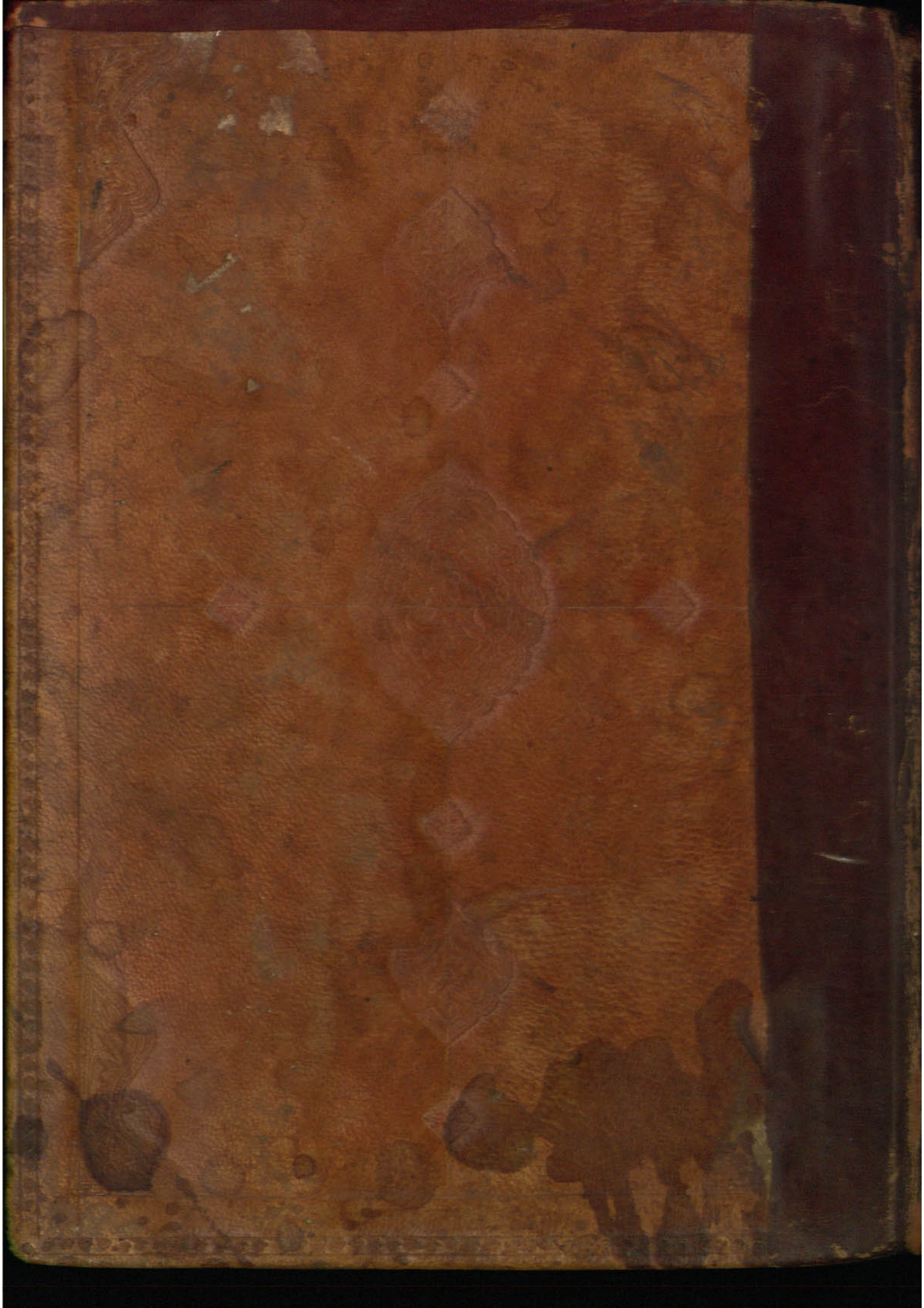
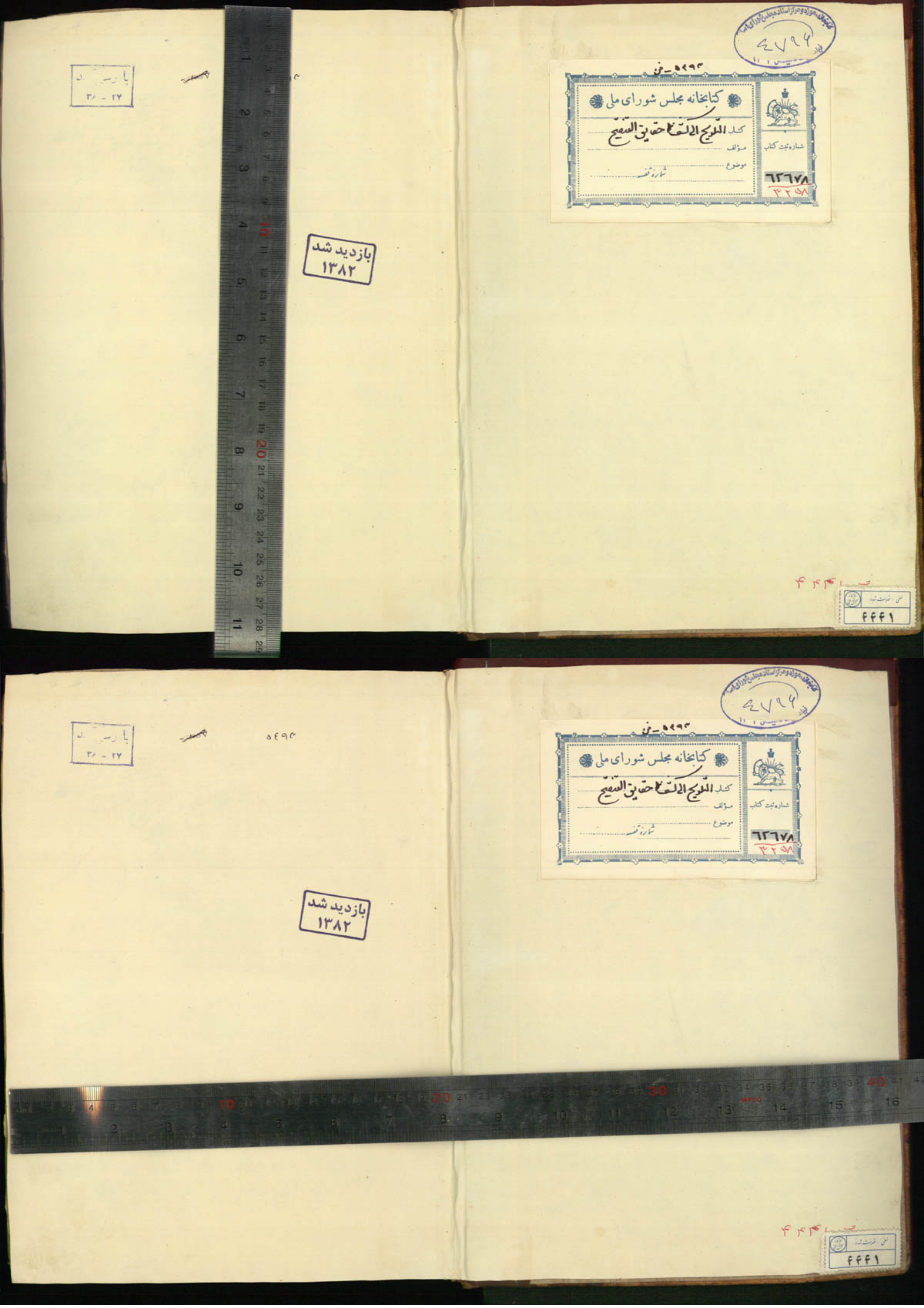



کتابخانه مجلس شورای ملی
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۶۷۸
بازدید شد
۱۳۸۲
۴۴۴۱


كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح
كتاب التلويح في شرح التنقيح والتوضيح للتفتازاني
في علم الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء، وروع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، جعل اصحها كلمة الباقية راسخة الاساس سامخة البناء، كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء، او قد من مشكوة النبوة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا، واوضح لاجتماع الاراء على اقتفاء آثارها منهاجا، صادفت نجار العلم والهدى سلاطم امواجا، ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا، والصلوة على ارسله لسواطع الحجج معوانا وظهيرا، وجعله لواضح الحجج سلطانا نصيرا، محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا، ثم على الذين عضدوا اشارة الدالة علامات العرفان، واعتصموا فيها على تواتر نصوصه الظاهرة البيان، واعتنوا في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان، **وبعد** فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس فيه علماء احكام الشرع تبول القبول، واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول، وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق النحرير المدقق علم الهداة عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي، ونصاب كامل من خزاين كل منتخب كافي، محيط بمستصفى كل مديد وبسيط، وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط، فهو كفاية منقوم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها، وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها، ثم قد سلك منها جاهدا في كشف اسرار التحقيق، واستولى على الامد الاقصى من منار التدقيق، مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار، ولطيف نكات ما فتق لها رتق آذان اولي الابصار، ولهذا طار كالامطار في الاقطار، وصار كالامثال في الامصار، ونال في الآفاق حظا من الاشتهار، ولا اشتهار الشمس نصف النهار، ولقد صادفت بحتازي عما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه، واكبادا هايمة عليه، وعقولا جاثية بين يديه، ورغبات مشوقة المطايا، لديه مقتصرين في كشف استاره بالحواشي والاطراف، قانعين في بحار اسراره عن اللالي بالاصداف، لا يحل انامل الانظار، عقد معضلاته، ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته، فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة، وخرايده في خيام الاستار مقصورة، ترى حواليها هما مستشرفة الاعناق، ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق، فامرت بلسان الالهام لا الوهم من الاوهام، ان اخوض في لجج فوايده، واغوص على غرر فوايده، وانشر مطويات رموزه، واظهر مخفيات كنوزه، واسهل مسالك شعابه، واذلل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر، واحمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر، واكبا لا صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول، وبازغا غلالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب، واماطت عن وجوه اهله قناع الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح، مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوايده، مع تنقيح لما اثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الآذان، وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان، وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان، معولا في متون الروايات على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجا في عيون الدرايات على ما تعورف من الكتب اللطيفة، وسيجد الغايص في بحار التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق، ما اودعت في هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن مقاصده الا الماهر من علماء الفريقين، ولا يستاهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين، مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل، واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله عز سلطانه ولي الاعانة والتاييد، والملي بافاضة الاصابة والتسديد، وها انا اشرع في المقصود بعون الملك المعبود.

قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا الله اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا

قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا الى آخره اوثر صيغة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تنبيها على الجمع بين الحمد والتسمية ورعاية للمناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيد الابتداء حالا عنه لما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النص متعارض ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لانه يعود فان العبد على ما في النسخ المؤثرة عند المصنف صار فرعا عن ذلك واما على النسخ العرية الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعم وغيرها فالله سبحانه يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظم صفاته وثانيا لجميل نعماه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الثاني ان نعم الله مع كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة

متضمنا اي مستلزما للاتصاف بالحمد على ما يعرف بالحمد من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهدون من كبريائه ويعاينون من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت معد وقع التعرض لحمده على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا حتى صار عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونسبة التعرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف عنهم الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس على ما بان المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي ممتد من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه فيكون مجازا فالعامل وجه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل على تسلط المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما **قوله** وعلى افضل رسله عليهم السلام مصليا وفي حلبة الصلوة مجليا ومصليا لما كان الصلوة النبي الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله وما ورد في الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المؤثرة تنويه بشأنه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوي ومعنى ذلك يكثر الصلوة وتكريرها واشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل ثم ان تقدم المجرورات في القرائن الثلثة الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام ادا لحصر لا يناسب المقام ثم ان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما السوس في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده ايمان اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** يقول الخ وفقه الله بالنعت كتاب تنقيح الاصول التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعدية بالباء فتسامح او تضمين معنى التشريف للمعسر كثيرا ما استباح في صلات الافعال سبيلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض بالكسر بالتعريف واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا احاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاتمام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام عن فض الختام **قوله** مشتملا على تقريرات وجيه موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق **قوله** لم يبلغ صغر تدقيقات والعايد محذوف والمعول لم يسع الى مثل سبقت العالمين الى المعالي اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديه البلوغ بالى لحمله على الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب بالتوضيح صولب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييز فان قلت لما لثبوت الثاني لثبوت الاول يقتضي سببية ما ذكر بعدها لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** ثم اليه يصعد الكلم الطيب امتاح عرب واقتباس لطيف الى الضمير مثل المذكور للاشارة على حضوره في قلب المومن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره والاذهاب الوهم الى غيره لما له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس بعد طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه فان قلت ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدئ الزم ترك العمل بالسنة قلت لا نقول بلزوم العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطها بالبنان او يكتب على قصد التبرك من غير ان يكون جزءا من الكتاب وعلى الاول يجوز ان يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة على ما النمر من النمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي وباعتبار جانب اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يتناول الواحد البتة حتى

سبقت العالمين الى المعالي
بصائب فكرة وعلو همة
فلاح بحكمتي نور الهدى في
ليال للضلالة مدلهمة
يريد الجاحدون ليطفئوه
ويابى الله الا ان يتمه

توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان تجلا
ليس من ابنية الجموع فلا ينبغي ان يشكل بانه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب وركب في قوله والكلم ان كان
جمعا جاز ان الحق والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم بيانا لما علم ما قال النبي عليه السلام حين
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن
فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صالح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لانه يشبه ان النكرة تعم بالوصف كامراة
كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو مناسب النعم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او
غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فالاختصاص
الحمد باللسان كان شان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع
الله لعباده من الدين الحق وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام على طريق الاستعارة المكنية
بمنزلة روضات وجنان فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وتهدا الطريق لقبول
العبادة التي هي مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان وغناء
الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ونقابلها
الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته
الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا ينبت به الاشجار والقبول
الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنما الزيادة والارتفاع من نمى نماء وينمو نموا وصفه النمو الزيادة
في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلم الطيب كشجرة طيبة فالمحمدة
شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة
فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسير ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر
بتعظيمه وتنبيه تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد
اصل لمولاه لان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لمولاه لما كان الحمد غاء الى الله
وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمر عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات
فالله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا
ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله متقبلا عنده هو
العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاخلاص والدوام بقوله اليه

يصعد الكلم الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل اصول
الشرع عمدة المباني وفروعه عصارة فيه الحواشي الخ تعلق بالمحامد بعض النعم اشارة الى عظم امر الشرع
ووقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية
كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية
ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها
بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل
الجزئية المتفصيلة على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا تصل اليها كل احد بسهولة وجمع ذلك
تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم
الثواب دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام
الجزئية بادلتها المفصلة موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة
على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن
احوال الصانع من التوحيد والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة
اركان قد الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام الخ شرع البدل من الجملة السابقة تشبيه الاحكام الشرعية
بقصر من جهة ان الملتجي اليها يامن غوائل عدو الدين وعذاب النار كما في المستشهد بالمحتسبة
كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام قد ذكرها
في اثناء الكلام على الترتيب الذي بين الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس
ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المقيسين اي القايسين الحاملين
المنصوص على علل الاحكام من قوله ما عبر وا يا اولي الابصار يقول عبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله
والعلم الاثر يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت
ليس بوسعه الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة
والاخفاء في تقديمه وانما حيث يوجد لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل
القصر على ما هو عال في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غيوب
القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو
غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسمي تفسيرها **قوله** وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار
اي محبوسات حول خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة بحيث لا يرجى بدو ظهوره اصلا على ما

هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول
الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان
في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو خلاف هواه وعكس
متمناه **قوله** بلجم عنان ذهنهم يقال كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله**
اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع يتعدى الى مفعولين يقول اودعته مالا اذا دفعته
اليه ليكون وديعة عنده اعاره او بمعنى تصميما او تضمينا بمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة عرائس
ابكار افكار المتفكرين هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس
نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما الجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين
وفي هذا نوع حزازة لان المعاني التي طرف النصوص وجليت بها على الناظرين والاحكام المستنبطة منها وهي
ليست نتائج افكار المتفكرين بل الاحكام لله الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين بما يلوح من النصوص مطلعون
على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس
عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره
اذ السنة جريان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع الذي عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الائمة
قوله ما رفع اعلام اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء
مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** وهو كتاب جليل الشان اي
عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وفاتحها مركوز من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة
والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني الجزلة الجواهر
النفيسة والرمز الاشارة بالشفة او الحاجب تعدل بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض صدف الجارة او وصل
الفعل بغاية وغوامض سدا اليه والنكتة اللطيفة المستخرجة من نكت الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها ثم تقاوي
الى النكت الخفية في اثناء اشارة الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر
العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والمنقح المهذب يقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت
ما تفرق من اغصانه ولم يكن في ليسه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخ
عن تورية بان في اصول فخر الاسلام البزدوي زوائد يجب حذفها وشتاتيت يجب نظمها ومغالق يجب حلها
وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول فان مراعي في التوجيهات والحجج مراتبها المذكورة في علم الميزان في التقسيمات

تداخل الاقسام الى عدد كل عالم بلغت اليه المساع **قوله** موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف بعض كلامه وكذا
الضمائر التي ما بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته في
الاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه
لبلاغته وقيل لاخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل لصرف الله تعالى العقول عن المعارضة
بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي
الصحيح باعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه
عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يتفق على طرق متعددة ومراتب مختلفة ولهذا اوثر الهداب السحر بلفظ
الجمع وعروق الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروقه الكلوز كلمته التي يوصل عند
اخذه وهي اقوى من الهدب تخصيصا بالاعجاز الذي هو اقوى من السحر وفي الصحاح السحر الاخذ وكل ما لطف
ماخذه ودق فهو سحر وقد يتمسك بذلك من يبالغ في تلطف الكلام ونادرة المعاني بالعبارات اللائقة
الرائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحث **الاول** انه لو كان طريق ما دون المعنى ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق الممكنة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق
المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا
الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية لا يمكن
للبشر الاتيان بمثله فكلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا فان يكون على
الطرف الاعلى وعلى بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى
كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا ومقدرا فلا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن
الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه
بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط **قوله**

مقدمة

اصول الفقه الخ الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني
المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في
هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهو مذيل بباب في الترجيح والاجتهاد والقسم الثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم
فيه مستوفى بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب

للكشف المضبوط بجهة وحدة ان يعرفها سالك الحصر ليأمن فوات المقصود والاستغال بغير ... وكل علم فهي

كثرة مضبوطة بتعريف الذي به يمتاز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز عن سائر العلوم تحقيق تشوق نفس

الساعي الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السوال

او قال عن لسانه اصول الفقه ما هو ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي

فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي

بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف

اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا

احتيج الى ايراد تفسيره في اثناء اللقبي ... الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند

قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا اعاد اليه ضمير فيعرفها او لا باعتبار الاضافة بتانيث

الضمير وقال فالان يعرف باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكير واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه

علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفه

باعتبار الاضافة فمحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف

مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة

الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه

باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه

مستند له ... فالاصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا

من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وحد المحشي لا حاجة في تعريف الاضافيات الا ...

ما يعرف لشهرة امر ... نقل الاصل في العرف الى معان كثيرة مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد

ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف

على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على

دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول

الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان

المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت

ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين

وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ماهو

المعتبر في العرف مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل

ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي لتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا

للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمدلولات

على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي اذا كان الماهية

اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر

ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب

اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل

الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع

بازاء الكلي المقول على الكثيرين المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثيرين المتفقة الحقيقة في

جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها

انما هي الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا عهد هذا فنقول ما تعقله الواضع

ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك

الشيء او وجوهها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية

تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما و

تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه

بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد وبلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى

عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون

اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات

الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة

الا ان المعقول ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر

فتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود

الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع

عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع

وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها و

لهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده

يتقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة

على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط الكل التعريف اي الجميع والاسمي الطرد والعكس

اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود

ومن معنى كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه

بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل

انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال

اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل

الطرد حمل كليا بالمحدود على الحد والعكس حملا كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذ من عكس الاثبات الى النفي

بان كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حملا كليا بالسلب

على ... الحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا اشكل ان تعريف الاصل

تعريف اسمي لانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع لمركب اعتباري هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او

احتياج الغير اليه وهذا الاحاطة له في بيان فساد التعريف اعني عدم الاطراد فسواء كان اسميا او غيره ففي الجملة

تعريف الاصل المحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او

خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة

السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على

السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه جملة اقسام المحتاج اليه لا يطلق لفظ

الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على

كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من

وجوه ١ منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو

من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا

المحدود وان الغرض تفسير الشيء قد يكون بشيء من معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز

بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج ٢ منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف

والفعل مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك ٣ ان كلامه في باب المجاز يشعر بان جريان الاصالة

والتبعية في الحاصل يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ٤ انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان

الامور مادة الفكر واصل مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف

وهو ترتب الحكم على دليله قوله والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها الخ نقل للمضاف تعريفين

مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صحح من تعريفي احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا بالثالث او

معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان

يريد به النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل

والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ان مثاله اللام للانتفاع

وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينفعه او يضره في الدنيا من اللذات والالام والمشعر

بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر تفسيرا اخرين

فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها

والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع

عن الترك فواجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي فحرام وبدليل ظني مكروه

كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راى محمد رح وهو المناسب ههنا

لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا

لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه

ان كان الى الحلال اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى

الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما

يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف

اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة

ولكل منها طرفا فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما

ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو

اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام و

غيرهما وان كانت في الحقيقة صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال

عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم

الفعل ليصير قسما اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت

اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب

مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب

يعني عدم فعل الحرام فلا يلزم التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب
الا انه قد لا يعاقب لعفو الله تعالى او سقوط العبد ونحو ذلك وباقي الكلام واضح الا ان فيه مباحث الاول
جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف
مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة
الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام
وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيئ الاسباب وميلان النفس اليه
مما يثاب عليه ثم ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب و
وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع
الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب لجوازهما لان ما
سوى الحرام والمكروه تحريما سوى الواجب يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى
الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بغير الصريح بذلك
مما يجب عليها ثم ان ما حرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم
ان ليس المراد معرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها للظهور ان ليس الفقه عبارة عن
تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره
كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات كما في العمليات
توقف وجوب الصلوة بالادلة ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز
بان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا مما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ
المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن قوله وقيل الفقه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية الخ عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية
من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من
الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم
او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج بالعلم
بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بجميع الاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل
بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج

ايضا علم النبي عم وجبرئيل والرسول وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان
يراد بالعلم الخ الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطق على
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لان علم والفقه ليس
علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا
بل المراد النسبة التامة من الامور التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله لخرج التصورات
وسائر التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من
الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف
حيث لم يرد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى بطلان تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير
مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام
منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه
كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على
الشرع لزم الدور والتقييد بالشرعية لخروج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على
الشرع وافعال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على
الشرع ولعل قوله ان عنى يتوقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب
الله او شريعة النبي عم ويتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى
التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق لا على العلم بوجوبهما
غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد لا منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه
على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما
نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما
يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرية وفيه كلام سيجيء قوله اي العلم الحاصل
قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية
وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء
لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل

فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل

من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجود الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوده لوجود النافي

ليس من الفقه **قوله** ولاشك انه مكرر الى ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق

الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليه وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى

فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد

فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال

اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فخرج علم جبرئيل والرسول عليه ايضا قلنا لو سلم

دلالة فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات

قوله ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام وجب توقف الحكم وتوقف الشرعي فقال والحكم قيل خطاب الله المذكور

في كتب الشافعية اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف الحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين الحكيم

الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف لمطلق الحكم وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريف الحكم الشرعي

انما هو راي بعض الاشاعرة لا كل القوم تصحيحا لتشنيع **قوله** وفي بعض الاشاعرة الحكم الشرعي خطاب الله

المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام

النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود

منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب

يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال

ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف **قوله** اما الخطاب الى ان قوله تعالى ان الحكم

الا لله وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولي الامر والسيد بخطاب الله ايضا **قوله** اعا وجب طاعتهم

بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا لله **قوله** اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة

لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فوجب

على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب

بالافعال في القصص والاخبار ليس تعلق الاقتضاء او التخيير والمراد من التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف

ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن

الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان

قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب

بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلف وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض او الوضع الى اعترضت

المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول

بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحوادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق

الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد وهو ينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام

الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص

اهمل في تعبير الخطاب الوضع ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول

بعد العدم بل المتصف به كل من التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا ويمنع تعليل الحكم بالحادث

بمعنى باعث الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات

ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله

لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حيز واحد بدون التفصيل واما الثالث

فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع

اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على

تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تعيين التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا بالاقتضاء اعم

اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية

الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب

ازالتها حال الصلوة وكذا سائر الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة الفيد لان خطاب

الوضع لا يوجب دخول الوضع داخلا في الاقتضاء او التخيير لانهما مفهومان متغايران وان لزم احدهما الاخر في بعض

الصور **قوله** انت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم منع كون خطاب الوضع حكما و

يصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف

يصح واما ثانيا فلانه منع كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب المتعلق اعم منه سالما فاي حاجة الى تغاير

مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله لان المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه

تسامح والمعنى ان المفهوم من الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم

عرف الحكم الشرعي بهذا الى ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود ووقع

في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند

البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في انه تعريف للحكم الشرعي فاما المص اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي

ماسوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد
به خطاب الشرع لا ماسوقف على الشرع والا لكان الخداع المحدود لشاولم يشمل وجوب الايمان مع ان المحدود
لا شاولم يخرج لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم
الشرعي اسنادا امر الحكم لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعي مكررا لما سبق من ان الشرعي
على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ماسوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب
الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا لا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يطلقونه يريد ان الحكم في اصطلاح
الفقهاء حيثما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على
المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اسئلة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا انما اورد في الكتب الشافعية واجيب عنه
بوجوه الاول انا اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني
ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى والايجاب
هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى
الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون
اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى ولهذا الوصف والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني
انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وجوابه
عدم تسليم ان الاحكام التي توهم تعلقها بفعل الصبي انما هو متعلق بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق
من مال الصبي ورد المغصوب والاباحة لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثالثا ان تعلق
الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يأتي على مذهب من عرف الحكم بهذا
التعريف لانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق
الحق بماله او ذمته لا مدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لاستواء التعلق بالافعال فان الصحة والفساد
ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص
مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على
الصلوة ويأمر بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت
بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد

فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والقول ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها
ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق
ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق
بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف
الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج
مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل
الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية ليس
مكررا قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل
بمضمونها فيدخل في الاقتضاء الصحيح لانا نقول فيخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به الفقه وعلى
انه يقال بان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله
والشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان
ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع
لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الخ وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به
خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على ما زعم
المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير قوله فيدخل في حد الفقه الخ يريد
ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم بدليل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما وندبهما
وقبح البخل والكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع
على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه اقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام
عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية فيجعل العلم بحسنها في
قبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق
وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات
علم الفقه فكانه نسي ما ذكر ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يراد عليه اي المصطلح بين الشافعية
ان العلم بالاحكام القياسية فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون

قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام تيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال يلزم
احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها لانه ينبغي ان لا يدخل في مسمى الفقه ولا يبعد منه على ماصرح به في قيد
العملية الجميع انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على مافهم المصنف وما عرض عنه لزوم
ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علم بعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين
فقيها بل العالم بعامة مسئلة عرفية استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات
الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجه عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا
عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل الى اعتراض على
تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما الكل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر
كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية
في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصر
وضبط المجتهدين وهو المعني بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بكل ولا كليا
تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني
فلان بعضهم هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين لا ادري
واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف
وغيره جزء ومنها ايظهر انه لا يصح ان يراد الكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول
واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا
وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ
وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل العموم يرفع هذا الحجر لا كل واحد
منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا
حرمت كل العموم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام شرط في كل منها وبالعكس وان الزم
ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل
مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما تحقق ودخل في الوجود على التفصيل وبلغت اليه ذهن المجتهد
حيث على عدم اراد الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام
المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رد المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط
ادلا يعرف اذا اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد

كل والحدم الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرايط التي يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع
اليها في معرفة الاحكام رده المصنف بان عدم تمكن الجواب عنها انما لانه ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام
لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود
المانع او معارضة الوهم العقل او مشابهة الحق الباطل ونحو ذلك وكلامه ان شيا من الاحكام التي لم يرد بها نص
ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد وقد دل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد
فيه النص ولم يقل النبي عليه فان لم يكن محلا للاجتهاد ثم لا نسلم ان كلام للفظ المبني على التهيؤ المخصوص
فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها سايغ ذايع في العرف كقولهم في تعريف
العلوم علم كذا او كذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ونقال لها الصناعة ايضا لانفس الادراك وكقولهم
وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية الخ تعريف
مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والمقيد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول
الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم بثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور
احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اى العلم
بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان
العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه
قوله لا المسايل القياسية اى لا يشترط في الفقه العلم بالمسايل القياسية لانها تسمى الفقاهة والاجتهاد
لكونها فروعا تستنبط بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها
لزم الدور فان **قيل** هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فمحذور ان شرط فيه العلم بالمسايل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور **قلنا** لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف
المسايل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ونعم شرطا ان يعرف اقوال المجتهدين في
المسايل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان **قيل** المسايل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس
مظهر لا مثبت وشرط المجتهد الآخر العلم بها **قلنا** نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع
ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا شرط له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر نزول الوحي به لا بشرط
القياس ثم ههنا **بحث** آخر ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص
معين كساير العلوم وعلى ما ذكر المصنف هو اسم لامر يزداد كل يوم بحسب الايام والاعصار فيوما يكون على جملة من
الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا متزايدا الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ متزايدا بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات

فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية القريب والاصالة لكل الفرع ومما نحن فيه القياس ليس مثبت
لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن
الثالث اما لانا لا نسلم لزوم او لوية بعض الاقسام من كل بعض وكيف يتصور ذلك في نعم المياه المعمم الى انواعها
وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاساس الى ذلك
والسببية عليه عام في الباب انه يجوز في الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس مقرر
الحكم ومثبته في صورة الفرع فلانه امتناع المقرر بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حتى
الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس
الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يكون بدون
اعتبار احد الاصول الثلثة والعلم المستنبط منها ومن جانب بان الاجماع ليس اقوى من الاستناد السند هو قطعي
الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم ظنيا **قوله** وعلم اصول
الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان
والتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس
فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه
اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول
الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها
الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بتوسط قواعد الكلام
الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق
عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس
على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات محصلت قضايا موضوعاتها اعمال المكلفين ومحمولاتها احكام
الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا
الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق التمثيل فحصل
لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك
القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من
اللواحق والمتممات وبيان الاصطلاحات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمالي وراد المص عند التصديق احترازا عن علم الخلاف
والجدل **قوله** ان عنوا كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط
او هدمه فعنه ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم
وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسايل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه
قوله ويعبر بالقضايا الكلية الى اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم
قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة
ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات
واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا في
موضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل مؤلف لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى
والاخرى على الاكبر وتسمى كبرى وكلتاهما تشتمل على امر مكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى
موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى
الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور
الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع صغرى
وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه
هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في
المثال المذكور وتتم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب المعين من القوة الى الفعل هو معنى
التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها
وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقواعد
على ما شرح المص بالامور عليه **قوله** وان يكون القياس الى يعني شرط ذلك فيما سبق في اختصاص اداء المجتهد
لصحة عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا اخفاء في جواز
الاجتهاد على خلافه **قوله** والاستعداد بعد الخ الظاهر انه تعليل لمذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث
التقليد متعرضون لبيان البحث انما دخوله من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا انه الى الفقه لان المقلد
يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن
الادلة الاربعة **قوله** علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ
لا بحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم **قوله**

وايضا تنقيص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد ٢ انا نعرف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه حكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط انه لم يكن اجماع وبه وما انعقد عليها الاجماع ان كان ومثله في النوريات بعيد تم انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسايل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيا اخر ٤ انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير منها الى عائشة رض ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فلا نم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية **قوله** وثانيا هو الذي ذكر في المحصول وعين ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان الحكم تعلق على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان **قيل** المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان **قلنا** يكون مظنونا فيصير معلوما فلا بعد في هذا القياس وحاصله قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على مذهب ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم علق على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وايضا نعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب به العمل معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم

قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه **وحاصله** انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى بل لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بين ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض فلا حاجة الى ذكر وجوب العمل ضايعا الامع لم اصلا **قوله** واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى ما سبق كان معنى مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره وصيغة من الخصوص الى العموم ومن هنا **قال** ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض **بوجوه** ١ انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا ٢ ان السبب القريب للشيء مع انه مستند الى البعيد اولى بالاطلاق اسم السبب عليه من البعيد انه لم يكن مستقلا ٣ ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا يرتب في كل قسمة فيلزم ان نعود القسم الضعيف مثاله الكلمة فانها اسم وفعل والقسم الثالث الحرف ٤ ان تعيين الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهي معنى الاصالة المطلقة ٥ ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا **والجواب** عن الاول اما اولا فبان المراد ان الفرع داخلا في مفهوم الاصل بل الاصل معقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة واسناد الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبنى في ذلك الحكم على شيء اخر فيجب ان يكون فرع الحكم مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا اسن واما الاب فانما يبنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرع والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه

قوله موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام الخ المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت نحن نرى المحمولات في مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام والمحمولات منها اثبات الكتاب والسنة كذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكليات المفضية الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة عند المدعي في نظر الاصولي لتقرره في علم الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما يتوقف عليه ثبوت الحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث الخ يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب في كون الدليل جملة اسمية او فعلية بلا شك مفردا ثنائية او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله انه يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم موصل الى تصور من حيث انه جنس او فصل وخاصة مركب منها حدا ورسما وعن احوال التصديق من حيث انه حجة موصل الى التصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية موجهة منها ونحو ذلك وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ونحو ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بانه يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط ونحو ذلك من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوع الادلة

والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكر في المتن ولتحصل المعرفة التي يتوصل بها الى الفقه بحمل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق بحكم عام ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هو الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه عاما في الباب اي العلم بوضع مع الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح جمع الادلة وهذا لا يتوقف بتقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الحكم الى الامر وليس معنى الدليل ما يفيد ثبوت الشيء كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم انه لما وقعت الى هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا للجمهور المحقق يجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم الاول اذا اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان قول الاكثر غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اشياء من الشيئين اولا وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك وغيره وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافيا كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته ونحو ذلك او كان اضافيا لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرر المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ورد ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم نظام ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعا للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم ثم انهم لم يجعلوها غاية مع نوحد الوجه وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه مما اورد

يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانا قلنا ان الشيء الواحد الخ استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواجب الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه متصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا لجزئه لعدم الجزء له ولا للمباين لامتناع احتياج الواجب الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يعرض لهذا ايضا وجه اما ان يكون لحوق كل منها بالصفة اخرى يستلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لاخرى وهو منتج بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها للذات بعضها عرضا ذاتيا وهو المطلوب وللبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب او لغيره والجواز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي مثله التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاستحالة الجزء وبين ان اختلاف اشخاص نوع واحد الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم استكمال الخ عطف على مضمون الكلام السابق اي ولان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواجب الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفته وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يحمل هذا مختصا بالكمال المنفصل وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي اخر قوله فنضع الكتاب على قسمين

القسم الاول في الادلة الشرعية

وهو على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب الذي نحن بصدده على قسمين والاصح ان المعرف والموضوع اصطلاح الكتاب من انه دار على القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانا كالتتمة ويدل الركن القياس لركن القياس قوله

قوله الركن الاول في الكتاب

وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القران المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة على ان القران تفسير للكتاب ما في الكلام تعريف للقران وعشرا على ما يشبه بان المجموع تعريف الكتاب لئلا يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمسائح وان كانوا الانبياء قد تمسكوا في ذلك الا انه لا وجه لحمل الكلام عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل لان الحقيقة الوجه ترجيح المص لحرف التفسير وما اراد القراءة وهو ما نقل الناس دفتي المصحف تواترا ثم كل من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا مجموع القران فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر واعتبر في تفسير بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القران لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا اسكل عنها في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز به عن جميع ما عدا القران لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى ما اكد التواتر بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القران الا ما وقع في اثناء سورة النمل وانه قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور اية من القران انزلت للفصل بين السور ولذا كتبت في المصاحف بخط القران

من المتاكلين مما يقتضي ان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسايله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او الاشتراك بين اثنين او اكثر وكذا التصور في والتصديق في المنطق قوله ومنها انه قد ذكر المحققون في الموضوعات الى البحث الثاني في تحصيل الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا اي لفظ حيث موضوع لمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود ولا يمتنع لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب البعض الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسايله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقايل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المتصلم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المتصلم من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك هو الذي من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هو الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور الى البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار كما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع

اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسايل وكما تتحد المسايل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات فجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية ههنا بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث كذا كذا ذكره الشيخ ابو علي بن سينا ولا خفاء ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها في العلم وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضها الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر ولكل الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز اما بالحمل فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعل علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا

عن انكار السلف وعدم جواز الصلاة بها هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحايض انما هو على قصد الثناء والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث تخرج كونها من القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي خلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية اية من كل سورة وثلث عشر اية من السور كما ان قوله فباي الاء ربكما تكذبان عدة ايات من سورة الرحمن وعند الحنفية اية واحدة من القران كررت للفصل والتبرك وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوايل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ايضا على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب على ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي ولا يرد عليه ان الانسب بغرض الاصولي فان قيل الكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقران قلنا نعم على ان يكون القران ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حالة على الكل والبعض عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يلزم عموم المشترك في شيء قوله فانه تمام الجواب الى يعني ان تحصيل التعريف المذكور بتغيير اللفظ الكتاب او القران وتميزه عن ساير الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك لا يلزم الدور واذا جعل تعريفا لماهية الكتاب او القران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران للقطع بانهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القران يوقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقران فالمصرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق

بعدم لزوم الدور من الصورتين على ما قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القران فذكر ما حاصله الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القران فذكر احدهما يغني عن الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه المصاحف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ونخرج من تعريف التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم مشهور بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا اشتباه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بدون معرفة المفهوم الكلي فمخالف لكلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تميز بخواصه فان كل اي يطلب بها تميز الشيء عما يخصه تشخيصا له اوغيره قوله لانه يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم القران كلام الله غير مخلوق الحادث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والافة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المولف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت بحيث نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تعريفه ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال الحد لا يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخصي لا يحد الى لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو ما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقايل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لا يكون الا لفظيا والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القران مركب اعتباري لا يحتاج الى ساير المقومات والحاذكر في تشخصه من الكلمات وقد يقال ان المراد ان تعريف الشخص على مقومات الماهية لا يحصل التشخص فلم يفد التمييز الذي هو ادنى مراتب التعريف واذا ذكر معها العرضيات امتنع لجواز صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا او فيه نظر لجواز ان تذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوال الجايز ولا يحد ايضا ان ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد وحينئذ الحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا الى وهو ان القران عبارة عن هذا

المولف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبرئيل لكان حرا ما لا لا عينه حروفه انا الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المولف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما واذا حققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القران ليس اسما للشخص الجميع القائم بلسان جبرئيل عليه السلام يكون قوله على ان الشخص لا يحد ماولا بان احدهما ان الشخص الجميع لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة شخصه الا بان يقرا من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المولف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الجنس واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير الكلام والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تتشخص اي تتشخص بواسطة المشخصات من الاعلى تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى اخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والاعراب والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المولف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب القران الخ ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان قال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التعريفين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف مفهوم السورة على معرفة القران بل هو توقف معرفتها على العلم به واضعفه ولو قيل كلام منزل قرانا كان او غيره يخرج عنه التوراة والانجيل والزبور كما اصاب الحموي لعدم تبسوره منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ويورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب بابين الى اخره اراد بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في توقيفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما لم يزد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذا المباحث المورد في الباب الاول الثاني ايضا ولهذا من كان حقها ان يورد في الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب

قوله الباب الاول

لما كان سوابرا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه لما كان القران الخ يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من القسم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا للصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام القسم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وحمل الالتفات الى العبارة واضرابها من داب المشايخ وعلى ما ذكرهم يقسم اللفظ بالنسبة الى المعنى بحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا للمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فانه اذا اعتبرت فائدة المعاني بالتراكيب بحسب اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تغيير الفاتحة او قارة من العلم والحكمة انه هو ايضا اعجاز النظم بانه يحتمل المعاني ما لا يحتمله كلام اخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ الخ لانه النظم على ما فسر المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في معانيكم من ذكرى حبيب قفا نبك حسب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هي تطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى العام والخاص والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم

الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل لما كان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر ينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسع والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك مما لا يعلم بشيء من البدع وقد تكلم بكلام او اكثر غير ماوله ولا محتمل للمعاني وقيل عنه اصلا النظم يخل بقراءة التفسير اجماعا وقيل من عرف بكلامه الا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل اذا كان المقرو قرانا يلزم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا علم وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن حقيقة او جعل قوله فاقرأوا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ كدليل لاح لي فان قيل يلزم على الاول الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله لو قرأ اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا ينبغي للامام على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لانه قال المخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ في دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله والحقيقة

نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم في الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالقسم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالقسم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالقسم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه وبالقسم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والحصر في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا اوجه ضبطا فان قلت من حق الاقسام التباين والاطلاق وهو منتف في هذه الاقسام حيث يصدق بعضها على البعض كالا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاطلاق بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة فان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو حصل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاطلاق بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام القسم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا القسم الثاني قوله وهذا ما قال فخر الاسلام الخ عبر فخر الاسلام عن القسم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاوجه ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هاهنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين جوهر حروف بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المعنى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم

الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله واريد في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله**

التقسيم الاول

اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير الا اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثير ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة ليدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة من الجنس الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والصلوة والعمل والدوران ونحو ذلك ولينبه من المشترك على ما وضع للبعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب انه **قال** هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء **فان قيل** المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل **قلنا** فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المنفية فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل **فان قيل** هي ليست بموضوعة للكثير **قلنا** الوسم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير والمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان بعض الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزء من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء

العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء **قلنا** المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها انما تسمى جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم **فان قيل** النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير **قلنا** الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت بالاستقراء استعمال النكرة المنفية في الحكم على الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي في الافراد في المفرد وفي الجموع في الجمع لان في العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك ويكون عمومها عقليا وربما يقع ان اسماء فرد مبهم لا يعلق الا بالاسماء كل فرد لا اسما في ذلك لا **يقال** النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا **نقول** لا نسلم انها مجاز بل وضع ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي وهو فرد مبهم وقد صرح المحقق من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور انه لا يكون في اللفظ دلالة على انحصار في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا **يقال** المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى البشر لانا **نقول** فيكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير الغير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا **يقال** هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما تصلح لجزئيات المائة لا لما تتضمنها المائة من الآحاد لانا **نقول** اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقا لما يصلح له من دخلت في الحد وموصولة ليستوق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لكل بحسب الدلالة **قوله** والجمع منكر الواسطة بين العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عنده يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا النحو يكون المراد بالجمع المنكر قوله والجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحو على مقتضى عبارة المصنف لو صح في قوله وان لم يستغرق جمع منكر ونحو مسألة بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس انسانا الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة و

الشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى مأولا ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد نوع مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في تلك فروع ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة لتحمل كلا منها على سبيل البدلية فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فانه يزيل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد بالاسم الظاهر والاسم اسمان والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم شيء يكون معناه عين ما وضع له المسمى شيئا وزن المشتق كالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال **فان قيل** ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض الافعل مثلا هو البياض والفعل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الحيران هو الحير مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهذا اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا معنى التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما للاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة

باعتبار العلم فمعناه هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود اليه مشتق وتارة باعتبار العمل فمعناه هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فلذلك قيل حقيقة **قوله** اسم الجنس لا غير اذا اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد من المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك فالمراد بقوله معبر بقيد لم يوجد فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** معنى ما وضع له كان في الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود وورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه بحسب دلالة اللفظ **قوله** واعلم انه يجري في كل قسم من هذه الاقسام التي يريد ان عامة الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافى كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد نوع واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافى كالوضع للكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثية لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا على ما تكلفت لتعرض هذا التقسيم وتسمى اقسامه والكلام بعد موضع نظر

قوله فصل

الخاص من حيث هو الخاص الخ لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام ١ في حكم الخاص ٢ وحكم العام ٣ في قصر العام ٤ في الفاظ العام ٥ في المطلق والمقيد ٦ في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشار الى ان لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتماله على اجزاء متفقة فاصح والموافق لكلام القوم وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج المثنى لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة

من الافراد و تقدم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها
على كمال المغايرة لخصوص الجنس و النوع وقوة خصوصه بحيث لا يشركه نوع من اصلا ولا يخفى ما في هذا
من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا اوفق لتسمية الخاص الاعتباري والحقيقي
سيما على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا اوجه اذ ليس المراد
بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام
بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان نوعا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد
كلمة او دون الواو ورد بان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة على وجه
يوخذ منه تعريف قسمي الخاص ودليل انه ذكر كلا و الخاص اسم لكل من القسمين لا لامر القسمين على ان الواو قد يستعمل
بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص
اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المتشخص قوله فيوجب الحكم اي يثبت اسنادا امرا الى اخر
على ما ذكره مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العالم وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام
في خاص الكتاب لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد انه لم يذكر في
ذلك في عبارته في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة و
قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لا احتمال اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع
الاحتمال الناشي عن دليل ويسمى في كشف القسيم الثالث اذ القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي
عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
فلذا قال و المراد هنا المعنى الاعم قوله ففي قوله ثلثة قروء الى بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي
تقرير الاول انه لو حمل القرء على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق
الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما
اذا طلقها في الحيض وانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول
بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك على ان اسم الجمع قد يطلق على الاثنين وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جاء في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف
من عدة الحرة وقد جعلت قرءين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رح ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه
الطلاق حتى يأتي لم مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر

الشرع وبيان ما يتعلق به من الاحكام وبعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاسئلة لا يمنع لطيف وهو انا لا نم انه اذا
لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار
الثلثة الكاملة ويلزم حينئذ البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه
لا يفيد السائل لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق ثم يفيد ما ضعف في دفع ما
يورد في المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض ثم ان الظاهر حمل الكلام على الطلاق
المشروع لانه الكامل الذي ينصرف اليه المطلق ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع قوله على
ان بعض الطهر الخ جواب سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين و
بعضا لا الثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير
حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوضيح الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا
سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل من ثلثة استعمالا على ثلثة اطهار و الكثر باعتبار الساعات
وعلى ما ذكر المص انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم
انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة متحققة
لا تدخل تحت العد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المتحققة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف
باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المتحققة طهرا لا يستلزم كونه طهرا حاصلا
فيما هو الا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق
بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض
من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المتحققة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء
يتوقف على ابتداء فانه كما لا يصلح اول النهار يكون يوما واحدا فكذا اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض
اذا امتنع هذا امتنع ذلك واما دعوى جواز الاول دون الثاني لم يكن بدون البيان قوله ومولانا فان طلقها
ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا
الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين حيث بقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومن قوله

الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا
الى ظاهر عبارة المص وليس كذلك لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان
كلام مبتداء لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الذي ... بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي
تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالث بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا ذكر اي انه ذكر الطلاق
الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي بيانا بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين
الطلقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي
حقوق الزوجية فلا جناح عليهما فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل
المرأة في الافتداء بعد ما فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لا الخ لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص
جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي
تقرر مما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح
بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح
من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر
الاسلام بترك العمل بالخاص وجعله المص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او
بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله في التركيب هو ترك العطف على
الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل انصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة
المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف يحكم بفساده قلنا الحكم بالفساد
انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير متعرض الى الطلقتين
المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ويدل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء متعرض
الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم فلا اثم في
الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو بعينه اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين على ما اوجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله والثاني
لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب
على الطلقتين بل متدرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في
الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما انه لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما

صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما انه لا يصح التمسك بالاية على ان الخلع طلاق وان يلحقه الصريح
لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ
وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع والطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد
يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع
طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يقع نزاع في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في
الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم ان ... مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله
فان طلقها قلنا لو سلم فالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يعارض التوسع
الذكر لا يوجب التوسع في الحكم لا يقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب بالذكر حاصل
في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على انه يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان
طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز
ان يكون بدلا من ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين
والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء قوله والخلاف
هنا في مسئلة المفوضة اي من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها
لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من
المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى
المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ
خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على المشترك قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم
المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب في معنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المومنين في الازواج والاماء
من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعدية بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن
ليس تقديرا في الشرع وقد ذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله
فيه شرعا كما في فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا لهن وفرضناها اي قدرناها

ومنه الفرائض للسهام المقدرة ... وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم مما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا محالفا لمصرح الائمة بان صيغة القطع لغيرها في الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك وقال فصرح حق المراد مقيس بالشارع وحقيقة اذ اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة يقتضى صدور الفعل عنه ... حيث اشتمل على الاسناد خاصا وان يعتد والمعتبر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا امر معلوم الا انه موقوف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بانهما فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير **الاول** ان لفظ حتى في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم حال الشرع المحرمات كما في الصوم ... الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت الحرمة به ... فالقول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص **وجوابه** ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي ... وحل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود ...

...

في هذا الباب يودي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يقع بالقراين فان القائلين لما لم يعملوا النص الواضح بل اخذوا الاكثر من موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اى الجمع بينهما وطيا ايضا بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين حرام نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى فلان تحرم وطيا بملك اليمين اولى فان عورض بان هذا نص المبيح لانه بطريق العبارة **واجيب** بانه قد خص من المبيح الام المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاسار المصنف الى ان الحرمة الاحسن وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين **قوله** في مقدار ... الايمان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى وازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب علة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب علة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي ... الخصوص احتمالا ناشيا عن دليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير حتى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القران كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض ... على الاحتمال وهو الخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى نشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان **قيل** لا عبرة لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانع عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز **قلنا** احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة ...

[illegible]

هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا نسلم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراد الخصم وحينئذ لا فائدة في
منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص ومنع ... للامرين وانا لم نكن حرجا في كلام الخصم الا انه مراد منه ان
خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى الترسم على ما اشرنا اليه فلهذا صرح به في المتن قوله واذا ثبت
هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على
انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للاخر متراخيا
والاخر منسوخا للعدم وان اعتبرنا الجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا
حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم
التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي يتفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا تعارض وحكم
حكم التعارض عند الجهل بالتاريخ مثل ما ذكر في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ومن لم ... واولات الاحمال على راي علي رضه فيثبت
حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول وفي غير الحامل المتوفى عنها
زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة
الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما يتناول ... فيكون العموم والخصوص
من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان
كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الايتين على راي ابن مسعود فان قوله تعالى
واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون من حيث انه عام من وجه خاص من وجه فيكون مثالا لتاخر العام
عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ
الخاص بالعام المتاخر يستلزم ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها
العام فلا نسخ في حقها كما في قوله والذين يتوفون في حق غير الحوامل قلت هو حينئذ من هذه الحيثية يكون
عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث يتناول لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله
من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما احتاج الى ذكر ... بالعام وانه انما يكون من حيث يتناوله الخاص المتاخر
غير قوله فحينئذ لا يمكن تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا بحيث يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا
ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سبق لك ... قوله فصل قصر العام على
بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل
او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها

فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة ... او غيرها نحو جاء
القوم الكرام نعم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او
نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه
غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا
زيد احد لتعلقه باخر الكلام لا بصدره والى الوصف بالجمل نحو اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا ولا
يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تاخر
ولا نحو انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير
التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجملة الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لاحتياجها الى مرجع
الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا انما يتم في الصفة والشرط
وهو خلاف المذهب قلنا بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا
اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا تخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون
الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب
الحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو شيئا للحكم
على جميع التقادير الشرط مطلقا وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي رح قوله لكن وهو انه
لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير ... علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض كما في الكلام
في الاستثناء على ما سبق فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد
سبق ان التراخي ينسخ لا تخصيص قلنا المخصص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم
التراخي ولهذا قال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان المخصص
لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في بحث ... مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الايات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس الخ فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لم ... واما
انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وتدمر كل شيء رد على من زعم ان المخصص العقلي
الخبر كالعقل والنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان متناولا عرفا في راس كل
حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل في عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون ... فاما
ان يكون في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصصه ابو حنيفة رح
اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا لانه

يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب وبالاولوية
او ما للعدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني
ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه ملك
رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يحل للمولى اكسابه ولا وطئ المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل
فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب
كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واسترداد الملك انما هو بعد زمان يصير به التحرير وهو حاصل
بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما حق العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل
فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة
وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبسبب الزيادة نقص
عن مطلق الفاكهة قوله فيه غير المستعمل اي اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر
العلم بعددها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء
او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا بصفة
وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان
بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان
اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او
عام موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر
لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء
ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه يتناول المجموع وانما الاستثناء
لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن بالاستثناء ونحوه يكون
معناه الباقي فاللفظ لا ينحصر في الحقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين
الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولنشتغل على فائدة جليلة
وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على
على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة

فهو لفردين من مدلول ما لحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
لمجموع مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من
باب الحقيقة غير ان الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع
والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة
وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن ارادة
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة
هذا التعيين حتى لو لم يعين الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه و
فهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لحاجة المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين
اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة
الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة ويشمل الوضع الشخصي والقسم
الاول من النوعي فلفظ الاسود مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما
وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر قوله اما الباقي فلانه موضوع للكل اذا
اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض
الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو
لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبارين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واصطلاحين
بحسب وضع واحد وذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كان
العموم موضوعا للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعماله في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة
من حيث الوضع للبعض الا ان العموم انما هو موضوع للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا
النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول المصنف
نفى هذا المعنى لانه يتناول مطلق المجاز والاشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي
ليس غير الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته بسبق الثاني وليس كذلك بل بالاستعمال
الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير
سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل
ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء

فان قيل لما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتباره الوضع وفيه نظر لا يعارضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في الجمع كونه حقيقة في التناول ان العام عنده بمنزلة تكرير الاحاد المتعدد مثل ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب فانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا ابطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بالمنع لانه لو كان تكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعه لا انه مثل المكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصفة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر مملوكا له فالكل احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله ان لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام فانه يعرف من كلامه ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فاذا اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة فيه سواء التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تحرير كلامه ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل ففي الاول اذا كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضيه العقل اخراجه فهو مخرج وغير باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم ممتنعا على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل ويجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع الا ان يقول كان قطعيا قبل ان يحصل الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام

ولم يعرض المصنف فالظاهر انه لا يقع قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يسري جهالته المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا يتمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متفاوتة في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يتعين بعض منها الا بمرجح غير صريح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل اذا كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض بالتعليل فعلى هذا لا يكون حجة لا انه يترجح غير صريح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصص بعد ما ثبت العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وتكلم في جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال محوره لمعارضة القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن

عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل للجواز بتخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا نعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتداء مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان ان الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظه من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة حصلت بورث زوال اليقين فوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا ندري انه كم اخرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل يضعفه قوله لا يريد بقوله لما كان فيه سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى الجواب جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبها الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان الباقي الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا

عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعم لوجب بطلان حجية المخصوص عندكم لانكم قايلون بصحة تعليل المخصص اذ الحق ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل المتيقن بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخ لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشارك في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ايضا ثم لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن الى اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب الخ لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين حية وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة يخص العبد من الالف خمسمائة على السابق في صورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر

وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما
في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل
هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبايع في قبول احدهما دون
الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد ولم يصح في العبد اجيب بان الكلام
في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر
لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وشرط الخيار في العبد الذي
فيه الخيار داخل في الايجاب اي لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه ان شرط الخيار يمنع
الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على
اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس
او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري
بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل
بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما غير معين لثمن كل ولا لما فيه
الخيار ورعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا
من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء
اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى
مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في
الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه
الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلايم شبه النسخ المقتضي
للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل
من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم
واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه
الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد
العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه
الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا
للبيع ومعلومية الاستثناء لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحدها موجبا للفساد

مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى
ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شي من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل
جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب
بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قام من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد
الا للحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيتعلق الايجاب في حق الآخر
بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولها وانما امتنع الحكم فيه لصيانة
حقه لا بالنص فلم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب
متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا
من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقود والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم خرج فيجيء جهالة
ثمن القن قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون
فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع
العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل
في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر و
العبد المدبر فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة
معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا صحيحا لانعقاد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونها
غير مبيع صحيح تفسد رعاية لشبه الاستثناء

قوله فصل في العام اي الفاظ العام
على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ
مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ
مفردا مستوعبا للكل اما سواء كان او لا ولا يتصور عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه
فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول
او على سبيل البدل فالاول اي ما يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد من الافراد وحده مثبت للآحاد انما ينسب
لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة
فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق
ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق ويحتمل
ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فقعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما

وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك اضرارا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد غير هذا الجمع الاثنان
وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المحسلة كما يقال للحزن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه
ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك
بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث سهما وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام
عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة اثنين او واحد بناء على غلبة
الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام
دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك
لانه في اللغة ضم شي الى شي وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغة الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب
اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت
قلوبكما فانه وفاق ومعا هذا الاحتجاج المبادي كما في المتن هو انا نخ مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراك بين
المثنى والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر
وهو امر مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوقهم وذلك كما يصدق جم فعلوا على الثلثة والاربعة وما
فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا صيغة في الجمع مجاز في الاثنين
واكتفى بذا البحث ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لقلة الاستعمال للتثنية مراعاة للاصل لان المتكلم يعلن
الصيغة يحكم على نفسه وعلى غيره على ان ذكر الغير يمنع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس متكلما بالكلام
حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يستوي بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم
انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة والكثرة فدل بظاهره على ان الغرض فيهما واحد في جانب الزيادة
حيث ان جمع القلة مخصوص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وجيدا او وفق
بالاستعمالات والمذهب بخلافه كشرح المفتاح قوله منتهى تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص
فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار
عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا
وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك
عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان الجمع انما يكون عاما عند قصد
الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار

الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع المنكر العام اذا لم يستغرق
للجمع الا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا ٢ ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سياتي ومع لا عموم فلا تخصيص ٣ ان من قال لعبيده كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت
واحدا اعد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام
والتخصيص انما هو في العموم فلا بد من ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المعتبر حمل اللام على الاستغراق
يكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا للجمع الا افراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحيح لغة قوله المراد بالتخصيص مستقل الخ قد سبق ان التخصيص لا يكون الا
بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه
يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالفرد
يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رض لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه
مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فوضع للمثنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون
حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست
للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد ليصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام اي استدل
على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون
نفس الجنس من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل
جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهد سابق في الذهن مثل ادخل
السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك
قد يكون بحيث لا يعتبر الاعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يعتبر
اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق
احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب
المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوا اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الجنس بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد
الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج

متناول لجميع آحاده لا لكل واحد واحد حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منهم مثل جاءني القوم الا زيدا اذ من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين استحق الواحد السابق وسيأتي لخصوص كل والحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله والجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه العام المتناول للجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلث الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلث وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل شاملا لان الدلالة على الاستغراق بشرطه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والاقرب سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع يتناول اسمها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام فما دون العشرة او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات او الانفس ونحو ذلك اما الحصول ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف على الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وانه هذا الوضع لا يستلزم نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم مثلا على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وانه مدلوله الاستغراق الجميع او اعم من الجميع والعرف فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان اي اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا الحكم في المواريث والوصايا

حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين فلا وصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما لكل واحد الا قلب واحد ح جوعه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع غير ضمير المتكلم لما سنعرف مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل وفعلا فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغ الجمع وايضا يصح نفي الجموع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك الا مراعاة صور اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنيا او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما يعرف في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو والعاقلان ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما في الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتها قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا امرا في النصيب يراد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هذا انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظ الابن مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها اولى واما الحجب فلانه مبني على الارث الحاصل لكون الاولاد بالفعل او بالقوة على ان الحجب بالاخوين قد ثبت بما اتفق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رض قال لعثمان رض حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رض لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما اثبات الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة واكثر مثل هذا المجاز في ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما

خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وما ذكره المصنف من انه يحمل على العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والحرمة والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومعترض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمعترض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولقد اصرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة تقديم العهد الذهني على تعريف الماهية وعدم الاستغراق مما اجمعوا عليه وقد صرح في المفصل ايضا حيث مثل تعريف الماهية بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني بالعهد الذهني الا مثل ذلك مما يدل على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللجميع دون المعين واذا كان هذا نوعا للماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم نوع الماهية حيث لا يليق الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء اي فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء اخراجا ومنعا عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى كشمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة الى غير ذلك لم يدل صحة الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره ليصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ

وهو ههنا الرجل قوله فالمشايخ جعلوا الجمع المعرف باللام مجازا عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض ان اللام للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه من الثلث والجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عم كانت صفة الجنس مجتمعة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والتمييز يتعقد لانه تزوج جميع النساء مقصود وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا احل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ان قيل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فيبطل هذا الوجه من اللام محمول وهو ان يكون الجمع للجنس حرف اللام محمول لدلالته على تعريف الجنس او الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا يعني انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع معنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد قوله بل لان يترك الحمل لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه الا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاصلة في الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا نسلم ان حمل الجمع على الجنس

انتهى

مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولامساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال ان الغني على ماش
بدى من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلثة دراهم ولو قال احلف لا اكلم الايام او الشهور يقع على العشرة عنده
وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار
انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي
فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا
كليا لا يقال ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد لذلك هو في النفي لسلب الحكم
عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول
يجوز ان يكون باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب بانها لا تعم الاحوال والاوقات
وبان الادراك اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا
تثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون الاستدلال بالاستعمال والاجماع قوله
واختلف في الجمع المنكر الخ لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق
فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد اي يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على
كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء لقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة
ولان حمله على ما دون الكل ايضا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل
لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب
الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول ان الاثم انه استثناء بل
صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعض
بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر
المشترك ليس بايهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع
بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع
للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها
المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة
على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء

فان للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني
المتقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك العلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل
السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله لقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت فيه بالمثالين
على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثالين من الدليل على كون الصيغة للعموم
قوله ومنها اي من الالفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم من نفيها
حرفا ان انتفاء فرد منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع
النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كان نفيا من ظاهرها ومقدرة كما في ما من رجل ولا رجل
في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع
يجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزله البتة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب
جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الجنس تعلق ببعض افراده حقيقة وقد قصد به الزام اليهود ورد
قولهم ما انزل الله على بشر من شيء حيث نكروا المعنى ما انزل الله على احد من البشر شيئا من الكتب على انه سلك كالسلب
ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض
البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم واما مثال الايجاب والسلب في الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية
ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا
فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير
قال والكلمة الموحدة دون ان يقول في قولنا لا اله الا الله ولصحة الاستثناء فان قلت لا نسلم
الا اله المعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه
انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله
ثم الحق ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجودا وفي الوجود الا الله فان قلت
هلا قدر في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين
في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد
هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا نجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع

الخبر لان المعنى على نفي الوجود من الكل سوى اسم لا على نفي مغايرة امر من كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط
يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته طالق للحمل على تحقق نقيض الشرط فان كان الشرط مثبتا
مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا
فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا يشكل ان النكرة في الشرط المثبت خاص بصدد الايجاب
الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب
الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس
الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من
افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان العالم ليس مما يختص ببعض افراد الرجال فلا اذا حلف
لا اجالس الا رجلا يدخل داري وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها
بوجهين الاول الاستدلال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع
بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل للمنع عن
نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي
هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مخصوص بصدر الخبر او تكلمة او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم
الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف
لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين والشرح في ذلك
في بيان ذكر ان الاستثناء ليس بمستقل بحكم انما هو في صدر الكلام وهو النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها
في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما والحجة ان هذا
البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا فالوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص يتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع
بضرورته سببه وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنس فيكون لا اجالس الا رجلا بمعناه الا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد يتعين الجنس بقرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنس دون الوحدة فلا يختص
بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما
يوجد فيه الوصف الا ان العرف لا يخصص في الوصف للقطع بان القصد في مثل لقيت صديق من اهل العراق واكرم رجلا
الا الى الجنس دون الفرد والا فكل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما واسم

لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد والحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب
اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت
قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثية قلت ليس المراد بالخاص ههنا
الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصورا ولواحد بل الاضافي اي ما يكون مبينا ولا التخصيص بل ساولم لعطاف
الى المجموع فيكون اقل لنا ساو لاما لا اضافة اليه وهو نعني خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون
واولات الاحمال انه كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق
على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ المجرد لتعدد مسمياته مثل العشرة
قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة
للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم والحق ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المسوقة
باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة
اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا
معنى قولهم المطلق هو المعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا
فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله
على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نعم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا
بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فسر
المجهول بالشائع في جنسه يعني انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين
اما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد
بحيث في مثل اعط الدرهم فقيرا امر بالاعطاء الى كل فقير وفي مثل ان يقتل خطأ فعليه دية كل عبد وفي مثل فتحرير
رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الفرد الى فقير اي فقير كان وكون المراد تحرير اي عبد كانت وتحرير اي رقبة كانت فان
سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انه صلح امثاله من دخول الحصص اولا كذا عاما مع انه خرج هذا المسئلة
فان حمل مستوعبا فكل نكرة كذلك والا فلا وجه للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة الخ لما انجر الكلام الى ذكر النكرة
وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول واذا اعيدت
معرفة فالثاني عين الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول الواقع كتقديم السكر والتعريف
او بدونهما وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان

المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها
ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا
في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف
انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة يستغرق الجنس والنكرة يتناول البعض
فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف
لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون الكل عينه واما ثانيا فلان معنى
كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة
نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى
اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا
هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية ثم جعل من بعد ضعف
قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا
العلم علم كذا او كذا او دخلت الدار فرايت دارا كذا او كذا ومنه بيت الحماسة قوله فلذلك في الوجه يعني ان
المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت
نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني
مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر الشرح
بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين
وذلك يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فيكون يسرا للتعظيم او الافراد وتعريف العسر
للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس الذي يعرفه كل احد وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان
الجملة الثانية هنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكنها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل على

تعدد اليسر كالا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح
ان هذا تاكيد قوله وان اقر بالف بعد ما اقر بالف اي لو اقر رجل بالف على الشهود فاقر عند مرتين او اكثر بالف في
ذلك الصك ما الواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بما مثلا للثابت في الصك وان لم يعد
بالصك بل اقر بحضرة ساهدين بالف ثم في مجلس اخر بحضرة ساهدين من غيرهما اللتين فعند
ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما
في رواية وهو ابناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين فقد
عندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس
فاللازم الف واحد اتفاقا على الصحيح الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام
واحد وانما قيدنا الكلام بالاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد
اخر او بالعكس عند شاهد والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط في صورتان احدهما ان يقر
عند ساهدين بالف منكر ثم في مجلس اخر بالف عند ساهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون
الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان تقر بالف مقيد بالصك عند ساهدين ثم في مجلس
اخر بالف منكر عند شاهدين وتحرج المصنف فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة الفين بناء
على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها
باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا
عالما وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انه لواحد مبهم يصلح للكل
وامور الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي
لان الجملة بعدها قد تكون صفة او صلة او شرطا وقد مر جواب في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا انما نكرة وصفت
بحسن العمل وهو عام فيعمت بذلك مع ان الفقهاء في انها مبتداء واحسن خبر والاظهر ان عمومها بحسب
الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال
على خصوصها بعود الضمير المفرد اليها مثل اي الرجال اتاك وصحة الجواب بالواحد مثل زيدا وعمرو ضعيف
لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد
منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته
ووجه الفرق انه وصفه في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع الوصف لان الضرب انما اسند الى

المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا والا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر و
الخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملها واحد على التعاقب
يعتق الكل اما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود صيرورة الخشبة
محمولة الى موضع حاجته وهذا انما يحصل بمطلق فعل الحمل لكل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم
وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد
بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياههنا موصولة او شرطية بالاتفاق
بين النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية
للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع الوصف تحكم الا ترى ان نوى
وجميعا اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف
بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل
به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما وايضا المفعول به فضلة فتسعة وتسعون تعدد ربعد رها فلا يظهر اثره في التعميم
بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وضيقه بصيغة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما
اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمتضايفين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به
في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا اما هو
في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر
اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي القوة بل يؤكدها قوله وههنا فرق اخر تعرض به المصنف حاصله
ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون
واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد
معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يعين
الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ومعنى الواحد عن عموم و
ظاهر انه لا معنى لحصر الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق
ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا تصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته
دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يتعين المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع
معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل

واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا
فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوا معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض
عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا
من عبيدي فانه لا يصح ان يقال يلزم ان يعتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض فيلزم بطلان الكلام
بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قيل كون اي للواحد
انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجلين واي الرجال واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل
اي رجلين ضربك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك
او ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاولتان تعمان ذوي
العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار
ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
واما الاخريان فقد يكونان للعموم وتتناولان ذوي العقول وقد تكونان للخصوص واراد البعض كما في
قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه
وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام
جمع من المسميات قوله فتعمهم الا واحدا هو لفظ من وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى
وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورا وهذا ابعاض يحمل عليه ما لم يوجد قرينة
تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ
العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك
ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت
من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ارادة البيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا
بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه الكلام وضعفه ظاهر وسنها
مرقال تعذر المصنف بعرينه ان من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متعين ثابت على التقديرين
حروف وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به
وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما
علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت عتقه
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى البعض بالكلية وهو ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل

دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه
يصدق على الكل واحدا اذ شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بالكل على
الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق
التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية
لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض يتحقق وهو ظاهر قوله
ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض الائمة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله
فاقروا ما تيسر يجب قراءة ما تيسر على العموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر
على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله
وتقدم وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما
وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله وعلى هذا كان ليس المراد
انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله ورحمتي وسعت كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما
لا يقبلان خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق في المعرف
باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا
الوصف لخصوصه (وانه دخل بعده وتوصل المصنف مثل ذلك العموم الذي يكون بيانا وله على سبيل البدل قوله
فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح
كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرمان لحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة
معا اما ما لا يدل كلا لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لانه من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير
ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل منهم ولاحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف
الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل ولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس داخلا اصلا
بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس
عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل
او الجميع لتكون الكلام منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع
فصار عموم من اما بينهما من ابهام كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهذا
فرق لكن حاصله ان الاول لغوا بني على جمع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون

مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل
الى افراده اليه فعلى هذا يجب ان تكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وقع موقع كان كل بشمول الاجزاء
بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فله كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق بسط وهو
انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق
بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك بل يصرحون بان النفل للاول خاصة وعليك الجواب بان قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وتمام جواب التفسير له اذ اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس
من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا اسم لذلك قوله
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية
اما ان يكون مذكورا بالمجرد لعطف او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا
او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث
اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا السبيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحق
الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء في صورة
من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا
على سبيل التعاقب فالنفل للاول في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل بمعنى الكل
لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام
واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على العموم الحقيقي ولو دخلوا
فرادى استحق الاول منهم على المجاز كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة
وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورد صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازه كما اذا قال اقتل اسدا ويراد سبعا ورجلا شجاعا حيث يعد ممتثلا باتيانهما كان اذا لو اريد حقيقة الجميع
لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجمع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع
هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا لشيء في معناه الجميعي بل هو مستحق النفل على صفة
الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا
مستعملا في معنى كل من دخل ولا يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق

في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد على ما هو عموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا
لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل
اولا مستعارا للبعض بمعنى كل من دخل اولا فان قوله كل الافراد يدل على امرين معناه احدهما مجموع الامرين
الى ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق
النفل واحدا كان او جماعة ام غير قيد عموم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد
فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي
بل من حيث انه لا دليل على الاستحقاق والحكم انما يثبت بدليل فحول الارادة المعنى الجميعي اي اعتبار وصف الاجتماع
ولهذا استحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا
نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو جعلوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية
انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فهل يكون
عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه
بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي وهو
ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه داخل الكعبة والحق انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون
بصفة معينة وفي زمان معين وعمومه انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد مسئلة لوكل ما
مثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر
اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا و
اما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما تكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما
ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان الفعل الذي قضاه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع
حكم بصفة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والعموم
خلافه قوله مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة الخ يعني يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة ثم يحصر
الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويقع تغير المستعمل بها
لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما

او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فمعنى هذا الاصح بلى في جواب الكان لي عليك
كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال
ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم وذلك الغداء المدعو
اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظ الظاهر والغاء الحال المبطنة
وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالملفوظ دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله
صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ
ولا يقتضي اخراج غيره عنه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كآية
الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في
سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله
خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة
فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع
الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال
خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل
التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل منها معرفة نفس
اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو
الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه

الذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة
من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة
وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد
لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فلا يحمل احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا

لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا
تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق
عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا
لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه
تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة
منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد
تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه و
معناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور
في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويحتمل ان ايراد
الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او
مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا
ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او
تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس
مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة
فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي هذا المثال
اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة
القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم تعم انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهي
قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فجاز بها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات
في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بها على النص والشافعي لما لم يشترط التتابع لانه لا عمل
عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله في حديث
الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لما ان المطلق ساكت الى آخره حجة من ذهب
الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق
ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم

يكون اولى عند التعارض كما اذا اتحد الحكم والحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع
بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه قوله
لان التقييد الى آخره فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير
المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن
القيود والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية انه موجب المساءة هو
تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد تعالى في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت
عنه والسؤال عن المسكوت ممنوع بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في
هذا المطلوب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس ثم ابهموا ما ابهم
الله واتبعوا ما بين الله الى هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع
فضلا عن الاصول قوله وعليه الصحابة الى آخره ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها
اي خالي تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب واطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا
في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي
لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الكلام واجب ما امكن وذلك
في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق
لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل
به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من
غير عكس لحصول المطلق في ضمن غيره ذلك المقيد فان قيل على المقيد بمفهوم المطلق فلو لم يحمل
عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق
رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل
المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل
للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا
فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا
فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء
المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء

غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحمل في
حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او
لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين
هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل
على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال
انه على تقدير صحته هذا لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجمع
فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص
المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ان المراد
المذهب انه اذا جمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله
لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول
النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فينا قض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة
اصلا فانه عدم اصلي لا حكم شرعي والاصطلاح انه يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته
لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر
القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليهما اي على الافراد
ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة الحصص كثيرة والمراد دلالته على
الافراد على سبيل البدل دون الشمول الظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق
رقبة ما قوله لا يقال انه منع الرقبة بالسلامة الى مورد الاشكال ليس حمل المطلق على
المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة
يعم لكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزي
الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه
غير جائز قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها
من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان
يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك
مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في
استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من

حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود
والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات
واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية والحق ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من
الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز
فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن و
لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل العام على امتناعه وهو الذي
اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة واختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف
مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه
لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا صيغة ولا مجازا اما صيغة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع من
المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع من
المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه
واللازم باطل بالاتفاق وان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين
كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني والنزاع في صحته وان
قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا
للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزؤه من معنى ثالث هو المراد وح لا
يلزم الا كونه موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا للكل واحد من
المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن
انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا للكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان اسماء
وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ
عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يفهم منه ذلك المعنى لا يجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال
فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لا اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان
اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة
فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع
معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة

واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك
في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما الابتلاء ان كان
الواضع هو الله تعالى واما القصد الابهام او الغفلة من الواضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان
غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له
أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة ابتناء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة
منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم
انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال
في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت
فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه له لكل المعنى وجعله منفردا
بذلك من الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الاخر المعنى فللمعنيين ان يختار انه موضوع لكل
واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في
الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالتين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة ..
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي
بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد
وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى
الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا
نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع وقد دخل
تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد
من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا
مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين
او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
واستعمال المعنى على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز
اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او المقدر بخلافه ولو اريد كل واحد على .

انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يشملهما لكونهما من افراده
وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجيء ان استعمال
اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز
بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير
اعتبار للوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بالتلازم
والاتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع
السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص قوله
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى
اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب
الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود
بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه و
عظموه ايها الرعايا فكذا الامر ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فاتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما
حسنا قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا
الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في
نفسه واحد لكنه يختلف باختلاف الموصوف والا لدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة
ليلزم الاشتراك قوله وهذا اضراب حقيق لو لم يعرض فيه للجواب الحاكم بمعنى الصلوة في الآية بل اكتفى
بمجرد اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي
قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد الجمع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال
اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال
حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا يدل تكون
في كثير من الناس معنى لتخصيصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب الا ما ذكره القوم
من انه على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد
دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع
الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس

حے لو وضع الراس من جانب الفقا لم يكن ساجدًا او لو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات
مثلا من الشمس والقمر وغيرها مشكل ولو سلم فمع مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله
ملاحكم باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس لها قدرة
اصلا بل باعتبار انه ليس لها وجوه واجباه كما الحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي
النظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محمل التنزيل باطق بهذا يسع
ان يكون لسان الشهادة الاعضاء والجوارح الا ان حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ماول
بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك ويكفيك حكاية اللهم الا ان يراد بالحكم المنضح المعنى وما
ذكره ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان
المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الاصم
بحسب السمع لا يسمعون **قوله التقسيم الثاني** من التقسيمات الاربعة هو تقسيم
اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة
او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع
له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع
الاول فانه اولى بالاعتبار فان قلت فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل
قد يكون منقولا قلت نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان
يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان ترك حكمه فان قيل الاستعمال بالعلاقة لا يوجب عدم العلاقة
في المرتجل لجواز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلت لما تعسر الاطلاع
على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا
الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن الاظهر الاستعمال
بل الاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يسمى
اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد نا الاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة

فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند
الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع وفي المجاز ان لا يكون
موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اللفظ في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى لجميع الاوضاع الاربعة
فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كانت مجازا بجهة
اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما
هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ
الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما يجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق
اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون
مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد
الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له
في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا
فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا
في غير ما وضع له في الجملة اعني الفرس قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف
المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز
لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ
الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في
اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ما يدب

كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا
واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر و
المحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات
والاعتبارات دون الحقيقة والذات ومنا قيل من ان المراد بالاستتار والانكشاف بحسب
الاستعمال بان يستعمل قاصدا به الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا
في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية
لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات
والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليستقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي
ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا الى طول القامة فيصح الكلام
وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى واما ذكر فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما
قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل اخر وباستعمال الكل
بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب
الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة
انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا
اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من
قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل بعد ذكر في المفتاح ان الكلام المستعمل
اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة
والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ومباينا
لهما قلنا المراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وقد صرح
عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه قوله تعالى
فاذا اريد بالكل معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المعنى الحقيقي انما هو اراد تهما بالذات وفي الكناية انما اريد

المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد
قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليستعمل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع
له لان ارادته ح لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعيته بل لكونه
مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وقد يقال انه يلزم
ما قال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله
ثم كل من الحقيقة والمجاز اي يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك
وربما يعدان في المفرد باللغوية وفي الجملة بالعقلية وقد يميل المصنف الى انهما من صفات الكلام
كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون
الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول
المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة
بين الفعل وذلك الغير كقولنا انبت الربيع البقل فان بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا
له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد به في مقام
التخاطب انه فاعل بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا
كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل
في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو
قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل للعلم
الا ان يقال المراد بعقل المتكلم او السامع وقد اصر بعض الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز
الفعل ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب
الحقيقة لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم
يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا في اعتقاد المتكلم بالحقيقة لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار
الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عند المتكلم في الظاهر ثبتا له كضرب عمرو وعلى لفظ
المبني للمفعول لان المضروب صفة عمرو وهو فاعل ثم الضمير في غير راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور
فدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان الفاعل الوادي لا السيل ومثل

على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل يعرف المجاز يشامل الكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته
بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح
الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان
خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما هو بصدده
بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكره في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار
تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا في معنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه
انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لانم انه مستعمل لا في معنى بل غير مستعمل في معنى والغرض واضح
على ان الاستعمال لا في معنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق
ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فصحيح الذكر لا يكون مستعملا
ولو سلم فلا نسلم صحته ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا وجه لها فخر الاسلام لاعتبار ارادة معنى
غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول ثم لما كان التقسيم
المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن
النقل لمناسبة فمرتجل ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فمع الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما
ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول
فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة
والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع
له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي
فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة
الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء
مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل
فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي
واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا يحصل له
في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه لا يعاكس

منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب
على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى
الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه
من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس
ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد
ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق
بالاطلاق فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى
الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة بعد تمومها
لصحة اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى
الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر
معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على
افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ
على المعنى انما يكون بوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع
والتعيين في المعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح
كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر
مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده حتى كأنه قد صار
موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق فاعتبار
المعنى الاول فيه ليس لتصحيح اطلاقه على المعنى الاول ولا لتصحيح اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا
اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى
وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالمناسبة مرعية في وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة
وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله كل واحد من
الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة
اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى

هو عليه راقسه لانا الفاعل انما هو صاحب المعيشة وخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان
الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا احتياج الى قيد التاويل وتكون قوله
لملابسه احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر والمجاز لان الغير لا بد ان تكون من
الملابسات للفعل **قوله فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال
المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها الاستقراء وبرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وقد
ضبط ابن الحاجب خمسة التشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما
يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال
او غير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا
فعلى الاول ان تقدم ذكر الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول
اليه اذ لو كان حاصلا في كل الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا
له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان
فاما ان يكون لزومهما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر
فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم
اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية او شرطا له وهو
الشرطية والحق ان هذا ايضا ضبط وتغيير لا حصر وتقسيم على اذ لو جعلنا هذا برهان النفي
والاثبات فانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان
سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وسيجيء في اثناء الكلام ما على التقسيم
من الابحاث **قوله** اذا اطلق لفظ على مسمى هو مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ مسمى معنى ومن حيث
يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما
فيقال الكلي زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورد
بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يشاول المجاز مع ان المقصود بالنظر **قوله** في
بعض الازمان الى اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان
السابق على حال اعتبار الحكم اعني زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق
ونفيه فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة

لا مجازا او التقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في
حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل صلب قتيلا وعصر خمرا مجاز
وان كان المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ
هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تضرب العصير اذا صار خمرا واكرم
الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند الضرب وسيما عند الحلف ولو اعتبر حصول المعنى
الحقيقي للمسمى بعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذكر البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي
وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح
هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة
وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى حال
تعلق الحكم في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت
ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى
وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان
او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما دل
عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا اي كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال
اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا اي يكتب باعتبار
ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه
الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي
للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا اخلاصة كلامه
ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما
اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه
ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او
لاحق والمعنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن انه من باب التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من
باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين
واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي

للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد
الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في
المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول
حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** والا فان لم يكن بينهما لزوما اذ هي المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد
كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور
كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى
الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول اللزوم ذهني محض وفي الثاني مع
الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع
اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في
اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة
وما اشبه ذلك **قوله** او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على الظاهر وهو ان يكون
احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان الآخر
وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله
اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقة
متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر في المجاز باعتبار
ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها
مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ
وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت
كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له او غير
ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او مشتمل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية
قلت اراد ان اللازم وهو ما يحصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع
جزءا من الطرفين او مشتملا لهما فان قيل لا اللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت
في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد
بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع
كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان

ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان
والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز
باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى
الاسد حاصل لذات لها الشجاعة والجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله**
واداء الفصل الخ يريد ان بعض انواع العلاقة من الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد
وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة
لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما
في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليها ابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للعامل متاخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية للاسباب
علل لها وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول
دون السبب مع المسبب كما في سائر انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب
لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وبهذا اسلم
ما منعه في صدر الكتاب واراد بتوقف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم
الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما هو من التفسير قلت
ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود اليه بل ان يكون اللازم بحيث
يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل
احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يصح بدونه تماما ولا يعد
الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراطهم جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس على الانسان
لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين
على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان

فان قيل معنى استلزام الجزء الكل بمعنى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون
الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا
ذكر المصنف انا لا نريد بالملزوم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم
المستتبع وباللازم ما يتبع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية
والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة والراس ملزوم
واصل يعبر به عن الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة
الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون تبعا للماهية ويمتنع انفكاكها عنها لا انه
كل ملزوم وهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة
والتبعية فى جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشىء فيحتاج الشىء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول
المتعارف عند الحكماء فى حلول الشىء فى شىء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول
العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول
الشىء فى الشىء سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول
الرحمة فى الجنة قوله واعلم ان الاتصالات المعنوية كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت
العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفات شرعية كان فى وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا
لمعنى الآخر وذلك لما سبق من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز
المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفى التمثيل
بالاتصال فى معنى المشروع والسبب اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره فى ضبط انواع العلاقات
بانها اتصال صورة كاسم السماء والمطر او معنى كاسم الاسد والرجل الشجاع فانها لا اتصال من
جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى
معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت
لملك الرقبة يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كان انه تثبت الهبة
لسوغ عليها احكام الهبة لا احكام النكاح وشرط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة اذ لطلب الزوج منها

٢٨

الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية
فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنوع متبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه
يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اى منضما الى المصالح لغير ما ذكر
مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين اللبن ولفظ النكاح فى
التزوج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة
وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف ومصراعى الباب قوله ولا يحنث فى الاعلام
المعنى اللغوى حتى يلزم فى النكاح والتزوج رعاية الخلوص بمعنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع
فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس
المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق
معتبرا فى هذا العقد وهذا الايناف لاعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى وعلى الجواب بان معناهما التلفيق
والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا اجمال يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه
نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز
ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى المعنى اللغوى قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة واثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون ادنى بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك
المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك كمن اذن من
اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب
الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن
العوض يحتاج الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يسوغ لك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض
لا يجب بنفس عقد الهبة بل بدل الموهوب منه فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكر المصنف
من الاتصال بين حكم النكاح والهبة بكون احدهما سببا للآخر كاف فى المجاز والحاجة الى ما عند فخر
الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة
لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال الح تفريع وتمثيل بصحة اطلاق المسبب على السبب
اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية واما وضع المسئلة
فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته تعلق النصف الآخر وفصل الملك ايضا لان
الاجماع صفة مرغوبة فيتعين فى غير المعين وبلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا

بناء الح يعنى ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا فى معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لمجموع العبد واسم
الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب
مجاز بعد انقضائه وزوال المعنى الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل
ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب
لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف
الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب المعنى المجازى
اعنى من قام الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه
على وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة
لا لعدم جواز المجاز قوله ابتناء على الاصل الذى نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا فيصح
اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق الح اى هذا التصرف الذى هو
الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سبق من ان الاعتاق اثبات القوة
لا ازالة الملك فان قيل المعتبر فى المجاز هو السبب والمسبب من المعنى الحقيقى والمعنى المجازى
ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا مدعاه ان الغرض من المعنى
الحقيقى مقامه ويحل محله نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا العرض فى سببه مجازا
كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قوله لانها اى الاستعارة
لا تصح لكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير
ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى
للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله
والاسير عن اساره فينقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا
لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا
قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فينقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة
من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا مشابهة بين المعنى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان
معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك مثل اعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه
اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل

٢٩

الى السبب البعيد كما فى قولهم ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك هو سبب لاثبات
القوة الثانى انه يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق الا انا نقول
هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية عبر معزول بها بالكلية عن المعانى الاخبارية فلا بد
من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما سبق فى فصل الاقتضاء الثانى انه مجاز
فى المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك كما لا وجه
ضعف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اسناده
حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما تعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا
اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لان العدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات
القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير انسب بالمعنى
الحقيقى منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعى قوله يرد
عليه وقد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر
فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة
الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت
عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق
فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب والاصاغ
لذلك بما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات
العتق فليتامل وعكس دفعه بان العتق يثبت شرعا بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو
ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اى لا لمفهوم لفظ الاعتاق قوله فالجواب
نعم لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه
الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا
وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك نوع تعلق بخصوص الولاء وان المراد باللزوم
ههنا الاتصال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع الطلاق والطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه
عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك
كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس نحو قوله فان الاستعارة الح

الاعتراف واحد لاشتراكهما كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند
تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح
لغرة الفرس وبالعكس لتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون
المشبه به اقوى في وجه الشبه ليس شرطاً في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا
اجارة الحر الى يعني لو قال بعت نفسي منك شهراً بدرهم بعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من
القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعاً لامكان العمل
بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية
فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهراً بعشرة بعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة
متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد
بيعاً صحيحاً لجهل المدة على تاجيل الثمن او بيعاً فاسداً عملاً بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا
يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهراً
بكذا لعمل كذا اي لا يلزمنا هذا الاشكال او الاعدم الصحة لازم قطعاً قوله واعلم ان في الامثلة
المذكورة يريد ان ما ذكر من اطلاق اسم السبب على السبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب
عنه ثابت به ولا يصح في غيره لان ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه
بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سبباً لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها
بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سبباً لملك المنفعة بالاجارة
لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازاً على ما هو مسبب عنه فالحق ان
هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر لاشتراكهما في لازم
مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين
لمعنى الهبة والبيع لكنهما مشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق
امران متباينان مشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان مشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما
للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة
من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي
هو صفة الملزوم فكيف يكون ما ذكرنا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على

المتناول لا اراد اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعاً واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتاً
للملك والمثبت للملك لازم خارج صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا
لا نم انه يجب المجاز باعتبار السبب ان يكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه يراد بالعين
جنس الثبات سواء حصل بالمطلق او غيره وفيما هذا لو قال ان اشتريت عبداً فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او
ارث يعتق وعلى ما ذكر المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة
عبارة عن ملك الاستمتاع والوطي وهو الحلول وملك النكاح واليمين فلكون تغاير الاحكام لتغاير هما صنفه لا ذاتا فان
ثبت في باب النكاح مقصوداً وفي ملك اليمين تبعاً ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل بسبب
على حسب ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازاً اثبتنا به ملك المتعة قصداً لا تبعا تثبت فيه احكام
النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد في المعنى نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما
شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها
به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر
قوله واعلم انه نص الى يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال
العرب فلا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك
لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة
وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقاً واجيب بمنع
الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزءاً من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانعدام شرط الاستعارة
وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاع للاسد فان قيل
الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا العلة الجامع ليس مجرد الطول بل مع
فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة الاطلاق في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع
لها يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار واما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى
يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعند ابي حنيفة رحمه الله في التكلم حتى يكون صحة اللفظ من حيث العربية سواء
صح معناه او لا فقول العاقل لعبده الاكبر سناً منه هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقاً اذ كان اصغر منه سناً وان كان

الكبر منه مجاز عن العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقاً من نطفة
الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هو ابني لاثبات البنوة والخلف هو ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير
الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر
فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضاً ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف
يكون في الاصل والخلف اي في تعيينهما مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات
الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لابي حنيفة قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف
عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف
هذا ابني مجازاً فيقع الخلاف في كلا الاصل والفرع لا انا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضاً لان
الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما
اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا الخلف عن ذاك حكماً او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا
خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عند مغايرة
لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عند جميعهم كالخلف على التفسيرين قوله فيجب
الاصل من كلام المصنف ولم ينقل صواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازاً
عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو ان يجعل الاصل ما يحتمل تكلماً وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما
يصدق على هذا ابني الى هذا حر قوله لعل المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ
فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم
كلام اهل العربية من ان المجاز هو الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال
منه واجاب بان الانتقال من شيء موقوف على فهم لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث
يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضاً قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل
هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى
اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا
الحجر ذهباً قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن الظاهر وعند الاراقة ما بقي كذلك
ممكناً فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين انعقدت ابتداء

على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء خلقه الله في الكوز لما انعقدت على حيوة
يحدثها الله في الشخص بعد ما خلق مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين
ولا تعذر لا شربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما تعذر لا قتلن الشخص اذا احياه الله لان الماء الذي في
الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشاراً اليه وتعلق الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود و
العدم وهو محال قوله فاذا امتنع الاول الى كون المشار اليه ابناً له وامتنع ارادته للعرف المانع عن ذلك
وهي كونه معروف النسب او اكبر سناً من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من
حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على ما يشبهه لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق
من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة
من اسباب العتق وهي اذا كانت سابقة على الملك لان الملك كان ثابتاً ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة و
العتق على ذات وصف مقارن الى آخرها وجوداً الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا الا سما في
الاكبر سناً لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسبباً عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله
فيجعل اقراراً الى جواب سؤال تعرض انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فهذا المعنى لانه ان جعل مجازاً
لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق عليه من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكل في
الطوع لا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازاً للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل
ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين
فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين
ملكته كان صحيحاً فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار قلنا المحال انه ان كان
صادقاً فانه سبق منه اعتاق فيعد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذباً يعتق قضاء مؤاخذة له
باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل لم لا يحمل ان يكون مجازاً عن الشفقة
ونحوها فلا بد من البينة كما اذا قال هذا اخي يحمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب
فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة اباً واما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم
عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازاً متعيناً فلا احتياج الى النية بخلاف هذا اخي فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر
لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا
حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هو ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد

ثبوته فانه علم اسنه بالشراء ثم سقط ذكر العتق فان قيل اذا قال العبد يا ابني يجب ان يعتق لتعذر الحمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بتصويره الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه ما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق على يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية يجري على انه عبد او حر بعتق قوله فان الاستعارة تقتضي اولا المختار ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعمل الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه مستعمل فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه لابد في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لان معناه ثم لفظ فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص لهذا ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بين المسمى وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم كان علما او غيره جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال انه هو انه ثم قيل زيد اسد وهو ليس باستعمال عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد لانه من قبيل الحال الناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق

من مائي فيكون مشتقا مثل الناطقة ثم ادرج فيه سبيل الاكل وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس استعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد او القائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال الناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل جوابا عن اصل السؤال وان يجعل منعا لسند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء المعنى الحقيقي في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف والحق ان ادعاء معنى الحقيقي مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان قوله فهذا اعني مذهبهما لا فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال الناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فعلم المصنف ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ الصدق والكذب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان الصدق هو الحكم مطابقة الخبر للواقع والكذب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيصير الحمل زيد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا اذ القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يعدل الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على طلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات صفة للمشبه ليس بمحال لما عرفت ان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد اولم يقصد ولابد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل زيد اسد ونكلم بدرا ولان المجاز ربما يجوز ادعاء الاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا الكل اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية

الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر والاشكل ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف واما الكلام على حصر الحال بان ما حكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة فلو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غيره وكذا ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فمثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال الناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا اعني مثل زيد اسد ليس من قبيل الحال الناطقة لا انه لا حاجة الى تأويل الابن بالمخلوق لان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ويجب ان يقول هو استعارة بتسمية الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لان معناه الحقيقي لم يعدل الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على انه مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن مشترك للمشبه والطلق اسم المشبه به قوله المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالموصوف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسبب والجزئية ونحوه لكن اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فالصحيح انه يعم جميع افراده كالمعنى الحقيقي لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز فيكون المجاز منافيا وتفرع على بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت عند الا في المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب

بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال فممنوع انه لم يجد طريقا للبادرة المعنى سواه لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم في اداء المعنى طرق احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة في الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة وان المجاز اعم في كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فمعنى الضرورة الحمل للفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلا غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز الجملة في كتب الشافعية ولا يتصور عن احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علة الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز مع ذكر ما العلة لكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب العموم ما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مرادة بالحقيقة فيضطر الى المجاز فلا يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما الابهام ببعض الملابسات الفروق من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا لما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهره وامال اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في انه هل يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع او الاسدين او الاسود احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وانما كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق

انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين يشبه
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما مر في المختصر
فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا غير قالوا المعنى الحقيقي جزء
من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي مصورة تلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لا نقول
هو مشروط بان يكون الكل موجودا مختصا باسم وحدة لا يرتقي الجزء بمنع استعمال الذهن من الجزء
اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض
ولهذا لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع
ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع
مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح ٢ ان المعنى الموضوع له عند اهل
الحمل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه ٣ انه يلزم ارادة
الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال ٤ ان الحقيقة
توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وهما متنافيان والتنافي بين اللوازم يدل على تنافي الملزومات
٥ ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع
استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه
كل منهما بتمامه على ان ملك الاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع
اذا اريد اللفظ للمتبوع واما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين
يريد احدهما ويغرس الآخر فلا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع
واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره
وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع
له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة
عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان
اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو
كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اذ الذي يتصل بالمعنى الحقيقي نوع علاقة فان ذلك عين النزاع .

فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا
وغير مراد وهو محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده من حيث هو على انه وحده ليس بمراد وهو
لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا بالحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في
المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين
في مكان واحد بشغل كل واحد منهما بتمامه محال عقلا ومن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين وانها
ممنوع ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعمالا
فيهما نظير استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعل مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له قوله ولا يستحيل ان اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز
مع منع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب
التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد و
لا يحل للجنب التيمم قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان
فيهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر قال هو مخالف لاجماع الصحابة على
ان المراد الوطي لحل تيمم الجنب او المس باليد ولا خلاف لذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالف للاجماع
وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع
مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل حتى لا يحد في السكر منها بل لا يكون
من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في تسمية كما اذا اوصى لمواليه
وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق
تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما اختص به باعتبار مكتوبيته
له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة
المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر
عبارة المصنف واما في المعتق الاول فلانه اصل والفروع انما هي للاصول كاغصان الشجر الا انه

انه شيء اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى يريد ان
لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى
لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة
وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة
عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطا او منفردة وان كان له اولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة
وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف
الابناء فان قيل لو قال آمنوا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان
بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب
انه شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ
الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد تناولهم في الفروع مثل بني آدم وبني هاشم
فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما
اذا آمنوا على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتبعا في تناول الاسم
لكنهم اصول خلقة فلا يتخلون بالاسم الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى
هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الجميع
لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا للاول بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار
لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار و
باقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ
ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح
قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه فرد من معناه الحقيقي لما انه اذا دخل حافيا
صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قيل قد
صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا
قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهو غير مهجور بخلاف حقيقته اللغوية
اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان

لكن ظاهر قول فخر الاسلام في العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله
يراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل
لبغض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيمكن من السكنى فيها
فيحنث بالدخول سواء كان يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا وهو قياس
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره
ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة
مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى
ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم
حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
الى الظرف والزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر بالنسبة الى
صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما
امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل
لا كليل قولهم ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والآن مطلق الآن جزء من
الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط يشعر بان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا اقترن بفعل لا
يمتد وفي بياض النهار اذا اقترن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قيل قد وقع في كلام
كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان
التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحهم حيث
لم يفرقوا بين الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه وافاده اختلافا مثل امرك بيدك يوم
يقدم زيد فقد اجمعوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان
كون الامر باليد ممتد فان قلت التكلم مما يصح تقديره بالمدة فيكون جعله غير ممتد قلت امتداد
الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى جعل كالعين
فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قيل
كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيصح اعتباره بامتداده وعدم امتداده

يحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقديره كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى حتى اذا اضلا منهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص الدليل بعض الجواب عن هذا السؤال وتمامه قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن لم لا يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم زيد وانت حر يوم ينكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم وحين ينكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلت اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لا انا لا نعلم في تقديرها الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان تكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد بالحنطة اي ما في الحنطة من الاجزاء مثلا فلان ما كل الحنطة اي طعام من اجزاء الحنطة والا فان الحنطة لا اكل عينها اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عند من اصحابنا حنث به عند محمد اما عنده اكل الحنطة فصار انه يقع الاكل على نفس الحنطة بان يقضمها او يمضغها قوله هذا على صوم رجب الى وقع ذهان فخر الاسلام غير مسبوق بالتعليق والعموم رجب لان المراد رجب بعينه الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان العامل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او ينويه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما مقتضيان تصلحان غوصا للاول الوفاء

بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونه موضوعا له كما عرفت يمين بموجبه لان تحريم المباح يمين فان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة فيجب تحريم النقيض عن ضد وتحريم المباح يمين بموجبه ووصل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه الصالح نفسه بعينها فيما يتقرر بالقصد للموجب هو نفس اليمين اي اثر الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك فيصير ايجابا لان النذر في الواجب بعينه مضاف النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه الحكم ودلالة اللفظ على اللازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فمفهوم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاع من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر فقط ولا يريدان اليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان جمع الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا اعترض المحقق على الجواب بان القوم القولين لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فلا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال الى يعني اصل الاشكال على مسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على اصل العموم فانه لا اندفاع لهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا والعمل بالمجموع لا بالاحد فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير حاجة الى الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في هذه الصورة لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ ولا عبرة بارادته ولا باستعمالها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع وخاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين احدهما استعملت الصيغة في محل الزوج حث اليمين من ان تكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية وثم ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعل يمينا الا عند القصد بخلاف النذر فان الشرع جعله اتيانا قصد او لم يقصد ومن يدع الكلام

في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة كلما قدم قسم على انه يامره كما في قول ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلم على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر فان تحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى كل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته لا لكونه جمعا بين الحقيقة والمجاز في كل واحد قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله لجوهر الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله واستفزز اي استزل او حرك استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب وهو كون الامر به قدوس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كلام الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فمعرفته من شاء اذ لا تخصص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها قد تكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا واللفظ اما ان تكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دالا على المنع ارادة الحقيقة باعتبار ان كونه بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي سماه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع من ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما له لا لم العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثم ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون كذلك باعتبار او لوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة ارادة الحقيقة في الاول لا عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا

في الموضع الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلنا اعادة لفظ الحقوق وفي السابع اجماعا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلا احال الى تعيين وذكر بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا انما ومجردا عنها ولا مثبتها يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك وهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز والثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة تفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا تفتقر كما ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلان الاثم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به لئلا يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز على مذهب الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث قد تسلل الحذف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان اسماء الثواب انما يستلزم

اسقاوا الصيح لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود
الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا
على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وعدمها واللون السواد والبياض ونحوها فارادة النوعين لا يكون عموم المشترك في شيء واجاب
المص عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم
بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد
ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه فذلك حينئذ يتناول الثواب والمأثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليهما بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منهما وضعا نوعيا على حدة فلا يراد
الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي
ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك اما بالنسبة الى افراد نوع واحد فلا شك ان الملابس بحسب العمل ليس هو
الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب حتى ان كلا منهما
من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا
الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله و
نحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل
كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخل فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجر الخلاف ولو حلف لا
يشرب من هذه البئر فان كانت مملوءة فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى
لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه
ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب
بفيه خاص او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس الحقيقة مهجورة ما تعذر اراد حقيقته اللغوية
عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس الحقيقة مهجورة
ما نعم شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالا على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا
بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس
القاضي ان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي
محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق

والشرح الكبير لا يتناول حتى انه يصح الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لا انا نقول الفاضي حتى
مع دخوله في عموم المجاز والمهجور هو الانكار بالنص محقا كان المدعي او غير محق لا نقول الواجب
عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث عن الدافع لا الى ابعدها كالاقرار لا انا نقول الدافع
هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به الجدال لو ان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهي عين
الجواب والخصومة لا يحمل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دل عليه القرينة كما هو الواجب قوله و
اما اذا كانت الى اخره هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا قوله ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا
والا فان لم يصر المجاز متعارفا غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان
المرجوح في مقابلة الراجح ساقط عن المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل
الحقيقة مرجوحة لان الكل لا يترجح بالزيادة من جنسه فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا اصل شرح
المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما مساويا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه
الناسخ عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا انه هو الاصل الذي بنى عليه الاصل
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز بعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في
التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله مسئلة وهو ومن النسب تقيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة
فيما اطهر والافع الاصغر المجهول النسب ايضا لانه انه التحريم الا انه اذا اصغر ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار
والمبسوط قوله خلاف العتق الى آخره لان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز والحاصل انه
البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا انتقع عن الكفارة وتثبت به الولاء لا عتق مناف
للملك ولهذا لا يصح شراء ام ونية عن الكفارة ما دامت العتق القاطع للملك مقصورة وثابت وشيع فيجعل هذا الكلام
للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بقوله بنتي اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف
لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له بدل يحمل الحل واما ملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو
ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو
لا يصلح اللفظ والذي يصلح اللفظ ليس وشيع فلا يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل
فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاع
مهما معنى واحد يصح للتكلم الاخبار بهذا الكلام عن زوجته من اتصف به بخلاف التحريم قوله واعلم انه

الاستدراك المذكور انما هو على ما اورد المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه
قال وفي الاصغر سنا منه يتعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبه بامنه وفي حق المقر متعذر
ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك
وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي ابطلناه اي بيناه بيان الحقيقة الموقوفة
النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس لثبوت النسب عن المقر وشيع من غيره وهو
باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده
ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت
بناء على اشتهار النسب ولا ثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام و
ثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص
من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار
الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيتبين تعذر التحريم
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من
قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا للحكم التحريم فقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا
عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشير بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات
النسب لا انا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله و
الفروض يريد ان معنى اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ
مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق
لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها
محرمة عليه كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا
التزاميا وهذا مثير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في
المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك بتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع
له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم
سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت لخلاف فهمها على انها تمام المراد كان المجاز فانه يتوقف على الوضع

النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة
المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة مسئلة اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة اذا اورد البيان في نوع
الاستعمال تعليلا وتوضيحا قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كما قابل العذب بالركيك وانما هو
الوحشي الذي سبق الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم المفضل في قولي ولفظ المجاز فذلك
اعذب منه بعض وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء
ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اما المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع ونحو ذلك فانها ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة وتدخل فيما سبق
ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطيف الكلام ايضا من الاعم المعنوي
والعطف على اختصاص لفظ لا تاتى ذلك كذا ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق
مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام
المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة
الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا اقتصر مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
والخفاء تعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسير ذلك فعلى هذا لا احتياج الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة
من الحقيقة كما التزمه المص وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس و
النور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب الحقيقي على ان فيه بحثا
وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ
الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة الشمس والنور لوجود القرينة وان اراد
المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا
لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه
اوضح والحاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل
وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف الخ قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى
تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تسري الى الفعل وما اشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال
ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق ثم يستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت

وناطقة عيي دالة وعيرذلك واسند لوا على ذلك بان كلا من المسبه والمشبه به لا بد ان يكون موصوفا بوجه الشبه
والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منهما ولنا فيه كلام يطلب من
شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري
في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعيته في ذلك الحرف
نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء
الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما
هي متعلقات معانيها اذ معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المصباح مثال ذلك قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب
العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام
الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها
في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص
وهذا واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما
للتعليل ويراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار
لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب
غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على ان تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون
تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت
اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال الاسم
المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة
تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا
مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية
وان كانت باهيتها علة لعلية الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية
ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ
السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا
في الوجود للفعل المعلل فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله في
هو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقب

العلة الغائية فعلها المعلل بها بمعنى عقبته اي حيث على عقيبه والاوجه ان ما ذكره المصنف تكلف
لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلة لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء
كان معلولا باعتبار كما في جئتك للتادب او الحال قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار
فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب
على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لان العلية الغائية من حيث هي علة تقتضي الترتب على الشيء
وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول لا الترتب الذي هو غرض استعير للترتب
ما ليس بمعلول ولا غرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لام ذلك
في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس الخ اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص
مما هو مصطلح النحاة قوله وهي حروف المعاني لما ذكر حروفا فوجب العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من حيث توقف مسائل الفقه
عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال
والاوجه لما في البلاغة من الجوس الحقيقة والمجاز اطلاقا للحرف على مطلق الكلم والظاهر
ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من
الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان غيرها حروف المباني التي بنيت
الكلم عليها وركبت منها بالهيئة المخصوصة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي حروف
المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف الخ اي لجمع الامرين وتشريكهما في
الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم مثل قام زيد وعمرو او في ذات لحكم مثل قام وقعد زيد ولا يدل على
المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب
اي تاخير ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة واستدل على ذلك بوجوه
ا النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه ٢
استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة فـ
الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك قرينة ولا عن الاصل و
ذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قعودك وقيامك وجاني
زيد وعمرو قبله او بعده ٣ انهم ذكروا ان الواو في الاسماء المختلفة بمنزلة التثنية والجمع في الاسماء
المتحدة فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا

الا ان في قوله لا يا كل السمك ويشرب اللبن معناه النهي عن
الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر
معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو
للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقدما ولا مقارنا
ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة لان المقصود الاعم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب
في الوضوء اي يحتمل ان يكون بتسلسل التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها
بالواو وانما يستقيم الاستدلال به على عدم الترتيب ان لو كان الترتيب مستفادا من الواو فلما ثبت ان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم دليل على ان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام
الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء فيجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه
من غير ترتيب البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام
الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال كل عضو غسل على حدة فيجب
ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم الخ فيلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة
لانا نقول تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يتعدد في الكلام متعلقة بل لو قيل غسلت
الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال
للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد مخالفا بتقديم الخبز
قامعنا قوله تعالى فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل
بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب
ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل
والمسح لعدم القائل بالفصل لا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف
عليه بالواو والقطع بان لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا
تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما السعي الخ استدل على كون الواو للترتيب بقوله
ان الصفا والمروة من شعائر الله فعالك الصحابة ثم بايهما نبتدئ فقال النبي عم ابدأوا بما بدأ الله ٢ فهم
النبي عم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نمنع ثبوت وجوب الترتيب بالاية فهم النبي عم

ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور والنفي بالاية لم وهي غير متلوة وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما
من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت لم لا يثبت
ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقوله تعالى
ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما يفيد فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان
الناس كانوا يتحرجون من الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم
البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عند ابي حنيفة
والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى ولا يصادف
الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا
واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت
طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير
الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعلق الاجزية بالشرط عنده على
سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق كلام تام مستغنيا عما بعدها فيحصل بها
التعلق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعلق الثانية بعد تعلق
الاولى والثالثة بعدها واذا كان تعلق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية
والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظم بخلاف
ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في
التعلق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود
الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعلق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في
صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة بكمالها
للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا
وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير

المؤصول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الاصول يقع الثلث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صرح في تفريق الحكم الوقوع وتوضيحه كما قال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل هو عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يسبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس هنا ما يوجب تفريق زمن الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما عن الجواب عنه لاجل الرجحانه على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون حجة لتتمة كلام ابي حنيفة فيما لم يكن تاخير الاجزية وتقديمها سببين الاول الاشراق والثاني الاجماع قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لاحاجة الى التقييد اي بقوله بغير اذن الزوج في عرضنا هذا وانما قيده فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضى كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل مختلف ذكر في الجامع انه لو زوج امتين من رجل برضاها في عقدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقها الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا واجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولا بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او احديهما بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقا الامتين على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجاز جاز الا انه لو انشأ العقد على احديهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تضايق في التوقف وانما هو لا على الاجازة والرد وفيما الآن بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير راد النكاح الثانية وانه يستلزم ذلك لان اجاز جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله

فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجال على المقارنة قلت نعم الا انه في الانشاءات يثبت الحكم لجميعها معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ولم يجب السعاية لو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل وكذا لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا ليتوقف لم يبق محلا لتوقف النكاح بل يبطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال لتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد الصغير وتتهاجر قوله ولا يعتق من الاولى الا نصفه الحاصل ان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق بجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يسلم له الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم المعتبر اعانوا اذا كان متصلا فلو لم يتلبث مما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتداء او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك المتعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاعراض فاما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما يجب اذا افتقر الآخر الى الاول هذا اعم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد والاحتياج الى تقدير المبتداء في الثاني قوله لا يتعدد بمثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يتعدد بمثله على ما ذكره المصنف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في جاءني زيد وعمرو مما لا احتياج اليه لان الحكم المستفاد من جاءني يتعلق بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسح برءوس الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين وكان المزكي جعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية وصلة والاصل في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة فقد قال اذ لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم

الغرم يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة قوله يكون اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء فظاهره ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنايب الجواب انه لابد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء القذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه جمع اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قيام في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة ضربة غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك وصحة ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جايز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتداء بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فحينئذ جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة والمانع المذكور قايم هنا مع زيادة العدول على الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتداء فلابد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثرين وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله ونحو هذا اياني من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من عسى وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول حتى بالمعتبر جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب قلت فلت اشكل ان العلية والمعلولية وجود السبق والا رواء لا في مفهومها والعلة لابد ان تكون سابقة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسبق يحصل بمجرد وضع الماء على كفه وصبه في حلقه والا رواء لا يحصل الا بعد شرب مقدار الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ونادى يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب ونعم الان مرتبة

المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعمل الفاء لمجرد التعقيب والتأخير في الرتبة قوله لن يجزي ولد والده الا يعني ان الولد لا يصير سببا لحدوث الحقيقة فعتقه بالاعتاق يصير سببا للحيوة الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التأخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك بالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يعني العنوان كانه قال فهو حر اذا الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو حكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بانه ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا له في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بالركى لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار قوله اد الى الفا فانت حر يعني في الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو الاداء في الاول فهو الحق مع كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه لما قدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مود الى الفا او هي حال مقدرة اي اد الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر اي اد الى الفا تصير حرا او الحال وصف والوصف لا يستلزم

الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء قوله يقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام ما يغير الا انه من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا مسوقا اوله على آخره فاذا اعتبر التراخي والكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل فى حكم السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما ثبت به الاول اعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عطف ولا مبتداء نحو لا ينشئ شيئا قلت لم يصر معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتداء بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور لحصول الانشاء وما ذكر غيره انما المطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا فى الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا بعد تراخيا حكما دليلهما ان التكلم متصل حسا فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول بالمرة غلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وتمعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون للاضراب كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر به اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم تكن بل للاعراض بل ليتحقق صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك لان التدارك فى الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال لا بل علي الف ليس مع غيره تدارك حكم الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنين ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو فيقع اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يقع المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل يتعلق الثاني بشرط

مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل من ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان تقييد عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم تفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول ولم يمكن فجعل الثاني متعلقا لما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاء دون عمرو فالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطفت بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها فى عطف الجمل بمنزلة بل فى الوقوع بعد النفي والايجاب الا انها فى عطف المفردات بعضها لا يصح فيه لا ما بعد الايجاب ولكن ما بعد النفي وكان منشأه ان توهم انها فى عطف الجمل مثل بل فى معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فيقع بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون فى العطف بمثل الاخبار فى اعذر ولسوء لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال انه موجب نفي الاول واثبات الثاني حتى ان فى جاءني زيد بل عمرو انتفى مجئ زيد وكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بعضهم لا يجعله فى حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو فى كتب الاصول لكن لعمرو وفيه الى العاطفة ولم تعرض المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق فى هذا بين العاطفة وغيرها والنفي

اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم ودفعه والمقصود عداء عن ذلك لانه لما صح بعدم ملكيته له فى زمان من الازمنة لم يصح معنى التحويل لا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان فى يد زيد زمانا واستمر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيانا تغيير الما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملك عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا ان ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء فهي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء وتصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض فى حق الحكم وفى لا حاجة الى ما قال من ان النفي ههنا كالتأكيد للاثبات عرفا فيكون الحكم للمؤكد لا للحكم نفسه فكانه اقر ثم سكت او انه فى حكم الماضي لان التأكيد تابع للمؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذكر بالتقدم والتاخير يحمل عليه احترازا عن الالغاء واما تقييده بما اذا كذبه زيد فى النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم يكون الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه فى جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن تعذر ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعلى هذا فقوله ما كانت لي قط مستلزم لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيصح ويقوم حجة عليه حتى تثبت الدار ملكا لعمرو ولفقدان تلفها ما الاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله

ثم ان اتسق اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعده لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو او زيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا ولكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب فى الجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما فى قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء فى السبب فى الغرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بالف لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يصح لاثباته بعينه او بما نفي وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين لكونه التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك ورد عليه ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار عن احد الشيئين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخرج عن عرض فلا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك ومن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لا نعم لم يريدوا الا التبادر الى الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك بحسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه يعني الامراء مكلف باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية ويسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يعقل ثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء

تصريحا المدلول اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا اصلعيا ولغة قوله ويكون
هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما تراخى تعيينه لا في معين ط لا يمكن اثباته في غيرها وجميع
والعتق انما تحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايضا تصرف صحيح لو باع احد العبدين
الوكيل صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة
سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر
من الآية فوزعت الجمل المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب
ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا بردة على ان لا يعينه
ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق فنزل جبريل عم بالحد
فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن
اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد الانواع
فهل الانواع اجري عليهم جميع الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه
جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد قطاع
الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا اي
لو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيجد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل
واخذ المال صلب حكما او صنعا على اختصاص الصلب بتلك الحالة لا يجوز في غيرها الا على اختصاص
تلك الحالة بالصلب حيث الجواز فيها غيره بل التخيير للامام في هذه الحالة بين اربعة امور القطع ثم القتل
والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع
الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين
ومداوم النبي عم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات
في حديث ابن عباس ام في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب
فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب على ظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد
الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان الكلام باطل اي
لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين الاعم من كل منهما على التخيير والاعم يجب صدقه على الاخص

والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو
العبد وعنده يحنث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما
وفي المبسوط انه يتعين العتق فيه بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز
وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال لاكبر عبديه
له فانه يحمل على التعيين مجازا وكما اذا قال عبده وفي حجر عيس فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا
محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا
للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعمل ايهما شاء لان سوق الكلام
لايجاب العتق احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف
عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقراءة لا يعتقوا احدهم في الحال ويكون له الخيار بين
الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان
كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده والثالث وحده فكذا
المقصود هنا لا يحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تعرفت فيها الاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر
المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران والوجه الثاني خبر لكن
لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور والاثبات خبر لكن مثله لا الاثبات خبر لكن مما يليق لفظا وهذا خلاف مثله
اليمين فان الخبر يصلح للاثنين تعال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا الكلام وكلام يصلح ما ذكره سببا للامتناع ان
المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف فجعله المص سببا للاولوية والرجحان ولا يجوز الوجه الاول لاجرى في مثل اعتق هذا او
هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة انه يكون التخيير بين الاول والاخيرين ثم الاعتق هذا او هذين كما في
مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتق احدهما وهذا كما في مسئلة هذا حر او هذا وهذا ولعلك
ان تقول على الوجه الاول لم لا يكون التقدير هذا حر او هذا حر بل هذا حر او هذا حر وهذا حر حتى يكون المقدر
مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكر لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لانه يلزم كثرة الحذف لانا نقول
يشترك للالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر بكلية الجمل الناقصة بتقدير المثل لانه يجب
القاعدة بكل بغاية حرية الآخر كما في جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا
وعلى الوجه الثاني لانه ان قولك وهذا ليس بغير ما قبله قوله لان الواو للتشريك بمقتضى وجود الاول قلت

لا يبقى التغيير مقتضيا بلا موجب فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له اختيار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع
الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مخيرا توقف اول الكلام
على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من
المعطوف والمعطوف عليه لانه لاحد الامرين من غير تعيين وفي انتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع
فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو
فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد
يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل
في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما
لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع
الاضافة مبهم غير معين فان ابن يعيش وفي احد من الاسماء ما ليس فيه واحد يقول جاءني احدهما او احدهم
والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة
اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احداكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الوقف
الا ان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم فكذا او بوقوعها في موضع النفي خلاف كلمة او
فانها قد تقيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة ما او لاد تفسير او بانه منكر غير مضاف كما ذكره المص
الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في
الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين بانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث بالواو على الثاني
صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في
النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول انما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما
في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود فالحكم هو
الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول
العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فيفيد عدم الشمول
كما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم
الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب
خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس
التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا

بعد حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعمل او في النفي فهو
لعدم الشمول لانه لنفي الجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية
على انه لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا او اكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا
الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو والضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك وان فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص من انه كان للاجتماع فالنفي للنفي
ولعدم الشمول وان فلشمول العدم ليس على ما فانه اذا حلف لا اكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه
لا اشتراط للاجتماع في المنع ومثله المص من ان يحضر قوله وقد يكون للاباحة الى الاكتفاء في ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع
الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق
ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما
قالوا ان الثاني الخبر للشك والمص ضد التخيير يمنع الجمع والاباحة يمنع الخلو فان قلت ولا يمنع
الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذ لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا
يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه
منع الجمع والخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به
بامر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال
الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية
حتى لو لم يكن كذلك كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او
للغاية اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام
في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها وهو نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت
احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني
فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع
لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين
من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية ويسقط عندها
ولهذا ذهب النحاة الى انه او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل

الاول مقيد بجميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر شيء عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم
وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان
الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم
دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء
المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وقوله تعالى ان تعذر العطف
من جهة ان الاول نفي لا يستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل
تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد
الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل
ان يكون عطفا على الفعل بنفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي
فيحنث بدخول احدى الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا او نحوهما الظهر ان او في قوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم
الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب
المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن واحتاج الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه
منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد الجامع فعدم الجناح ممتد الى
تقدير المهر قوله للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما
بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها
جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه امثلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان
يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه
اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء ولا يتغير العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
والاصح انه يجوز ان العاطف لم يخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه

وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف التغاير والمباينة
كما في جاء زيد وعمرو وعندي حتى وبالعطف كما عندي بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر
جوابه محذوف اي فيها ونعمت الخصلة مرحبا بالقصة ونعمت القصة وهذا معنى لطيف لحرف وجميع
موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخلت الافعال اي حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد
السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية فالاول هو الاصل
فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء
ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح
منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وسوق الكلام والا فالفعل
منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الفعل في الاستثناء وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية
والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح
منتهى له بل الاسلام في الاكثر دائم ويتقرر اظهر … وانما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك
لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه
والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا
وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية
وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه
المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وتوضيحه ذلك في الفروع فلو قال
عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح يحمل على الغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال والصياح
يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة
ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فهو للسببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التغدية
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان والمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل
في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد

يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب فيحمل مجموع
احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان
يدل ان يصلح سببا للاحسان الثاني والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد و
عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس
الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون
المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهو للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية
اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي
المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وقيل … لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون
بمعنى كي وحتى تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص لكن مثل اسلمت
كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل
بمعنى الواو ولا تفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا
فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها
ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال
فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى
من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا لكن يتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال
انما نشا من حمل التراخي على الاتيان الاول والمدلول عليه بقوله اذا اتاه وفي الجامع الصغير قوله
ان المسئلة موضوعة في المؤقتة انه لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط
عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى بالياء الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد
بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بل هي بنسبة حكم النفي على الفعلين جميعا اي مجموع الفعل
وحرف النفي هي الداخلة في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخبر عن نفي الوجود …

فصل في الجار

هي في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن
الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط
الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ عنه
اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاويل صاحب الكشف
بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ولم يكن موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تحمل استعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند
تعذر الحقيقة الاصل بالمجاز الانسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير
تراخ انسب يعني هذا الدليل اذ الغاية متراخية عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعلق الشيء
بالشيء وايصاله مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب
المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى
انك الصقت الكتابة بالقلم ولكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان
في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه
في الغالب النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع
فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد
بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد
يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه فيشترط التاجيل وقبض راس المال في
المجلس ونحو ذلك من شرائط السلم … الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف
في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا
ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ يجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته
فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي
ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما
سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه … ان موليا لا
اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قوله
لا اتيك يكون للاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف ان الفعل

يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء
والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى
منه وبيان لانتهائه حكما وايضا كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر قوله فلا يحنث بالكل
لما قيل انه يقول هنالك وجه ثالث يعني وجوب الاذن لكل خروج وهو ان تكون على
حذف الباء اي الا بان آذن فينتصب بنزع الخافض الا باذني وحذف حرف الجر مع أنْ وأنّ شائع كثير
وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار المبسوط الى الجواب بان قولنا
الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال
واما وجوب الاذن لكل خروج في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من الوثيقة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله وقالوا ان دخلت آلة المسح الخ
المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل المعتبر آلة قدر ما يحصل به
المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه
ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا
لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى منه بقدر ما يحصل المقصود اعني الصاق الفعل
بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الامر الوضعي واللغوي على ما
نسب الى الشافعي رح ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهو شامل للاستيعاب
وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا
دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل
الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عم بمقدار الناصية
وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تأدي الفرض بما يحصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلافية اشتراط الترتيب كما في وجوب استيعاب
الوجه واليدين في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين ولان التيمم خلف عن الوضوء وفي الوضوء الاستيعاب الا انه يفضي بترك مسح الراس
وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط الخ يعني قد تستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها
شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك والاخفاء في انها صلة
للمبايعة بتأويل بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء

حرف على

لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في
الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل
معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها
واحدة فعندهما تجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب لان
اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة
حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين
وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت
طلقني بالف او على الف فطلقها واحدة فانه تجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو
قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها لم يجب شيء من الالف لانها المقابلة بدلالة ظاهر الحال
لم يحمل على الشرط فان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد
طلاقها حتى يجعل الالف جزاء للطلاقين جميعا مجلا وما تقدم فان فائدتها في الشرط التي ضمنها الى
بعض الطلاق شيء قوله واما من فقد تكون للتبيين او التبعيض او غيرها والمحققون على ان اصلها
ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
وهذا ليس بمؤيد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من
لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هو النهاية وليس
لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق
الى شهر ان نوى التنجيز او التأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع
احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال فيلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله في الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل
يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لمجرد الانتهاء الى الغاية من غير دلالة
على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وبعضهم ان الى للنهاية مجازا ان تقع على اول الحدود ان
سوغ على المكان لكن تقع المجاورة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية وفصل المص بان
الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم وتدخل الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا
تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان للحائط وهو المراد بالغاية اذا كانت قائمة

بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها غاية بنفسها فلا يمكن
ان تستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها
او لا نحو مسألة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناول عند المص وان لم تكن غاية قبل
التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها كتناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس
لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقي حدود داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام
لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه ويقع بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب
الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة
الوصال في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم تكن شرط جواب الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله
فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فلذكرها اي ذكر
مثل الاول في عدم الدخول قوله فمع لمد الحكم اعتراض لا جزاء لئلا يكون قوله فذكرها جزاء شرط محذوف
لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فيكون هذا
تشبيه ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فتدخل تحت المغيا الاولى يذكرها لاسقاط ما وراءها
بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم ان فعل المرء ينفعه قوله وللمص دليل على
احتماله اما المفصل وفيه نظر من وجوه ١ انه نقل المذهب الضعيف وترك ما هو المختار وهو ان
لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل الحكم فيهما يدور مع الدليل ولهذا اتفق في مثل قرأت الكتاب الى
آخره على ان قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية جنس المغيا ٢ ان القول بكونه حقيقة في
الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول الذي ذهب
كثير من النحاة ٣ انما ذكره يستلزم في مسألة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع
ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار ولانه لا يدخل قوله وبعضها غاية للاسقاط لما كان المختار عند
اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى
ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه لكن دخلت في الوضوء
اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظم الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عم
الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا في هذا الكلام تقريرين احدهما
ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها
لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لا لمد الحكم بل لاسقاط

ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق
فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وان
القاطع الامام ... وجواز انه اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد
عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة تدخل الاول بناء على
العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض
بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات الى عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء
مما فوقه والا لصار جزءا من المجموع المركب منه ومما فوقه فاثنينه ومن العاشر لانكسر الا الثاني والثالث وهكذا الى
التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا
ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسع التي بينها وبين الثلثين
قوله لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء الا انا
نقول لو اريد ذلك كان اللازم خمسة واربعين بمنزلة على واحد واحد واثنان وثلثة واربعة الى عشرة اذ النفي
الى عشرة لزم خمسة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في
انه هل يدخل كلاهما او لا يدخل شيء لكن الائمة لم يعرفوا من هذا ومن قولنا ما بين واحد الى عشرة الا مثل
ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وهو الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول
فيكون كما اذا قال انت طالق ثانية فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان
بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواقعة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه
على ما ذكره ان التصانيف انما هو وضع الاولية والثانوية اسناد انها فايقاع ما هو ثان لا يوجب
ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال اذ يكون الاب الوارد بوصف كونه ابن
اذ الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة لان مطلق الدراهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية
لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر
الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب
وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بوضع اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك بقوله
وقيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر قوله لما ذكرنا في
المرافق متعلق بالجمع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم تصرف عند الاطلاق الى التأبيد

فلذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل عند ابي حنيفة وعندهما لا يدخل عملا بما
هو الاصل ... وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق بالاجل الثمن وعلى هذا الى لا الطلب الثمن فلا يكون نفيا
فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مرادا بان المقصود منه البدء فيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم
والتاقيت وذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب
في الاجال الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة
وانما رواية الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان مطلق لا
تقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر
الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك قوله
في للظرفية بان تشمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد
في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو
ذلك قوله حتى هذه السنة تقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بجميعه الا بدليل بخلاف حتى في السنة فانه يصدق
بصوم ساعة فان ينوي الصوم كل الليل لم يبطل لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا
كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد انه لو قال امرك
بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في
الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان تقع في مكان دون
مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فلو تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخول
الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي
وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه سائغ او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف
والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيستلزم
تعلق الطلاق بوجود الدخول لمقارنته قيل في قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى
يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما
لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها بمعنى الاستعمال
للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها ما يصح تعلق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة بمعنى

الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا
يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا لا لعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله
تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله لان هذا المعنى
ثابت في جميع معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى حمل العلم بمعنى
المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى انه عالم محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شامل لجميع الممكنات
فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل
المشية والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهدت
قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرة الله ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من
الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر
بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون
التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء و
اعدام للحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه تكون يمينا
على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول
بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي
شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا
اذا علق بمشية من لا تظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان
مثل انت طالق ان لم يشاء الله تقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع
مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب اما اولا فان هذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا فوقوع
الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل
انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم
لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها
قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة
لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم تقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم
يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام

باطل لوجوب بطلان حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله
وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء في اليوم فانت طالق
ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت الثلث ولو لم تقيد باليوم في اليمين فمضى الى الموت ولم يطلقها
طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة
انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا يطلق لفقد اليمين اصلا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف الوضع في مسئلة المنتقى علقت
الثلث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين
لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا تقعان ابدا كما ذكر
في المنتقى مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك ثم الدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل غير المقيد صيغة
الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف
المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم تعد صيغة التعليق بالثلث وقدم الشرط كما في المقيد فينصرف
عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان تطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب
بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها
حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط
ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة
صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية
لان فاعل الظرف يكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي
والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية فيها بالسابقة
وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت ما في وسعه وقدرها
كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق فجعل ايقاعا في الحال لان تقديم الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو ممكن الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل
القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى فلهذا يلزمه
درهمان في مثل له على درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم
يجب دينا قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة يدل على الحفظ كما لو قال وضعت الف عندك يفهم منه
الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا الا حتى لو قال عندي الف دينا ثبت قوله

كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني والحق انه تجوز
وتغليب للضرورة في حمل كلام المص عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة فقط اي
من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل على امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان
لا يكون فلا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله
فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانها ما دام احياء يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه
ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار وكان مثل ما هو في الجزء الاخير من الحيوة
على جزء التكلم بالطلاق ومن شرط العدة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط قلنا
هو امر حكمي فلا اشتراط فيها شرط لحقيقة التطليق ويكفي لوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق
الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال الجنون فانه يتنزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل
سلمنا ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع
قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع والبتصور ذلك قوله
واذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا الجزم به الفعل ويكون
استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط
بمعنى تعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون ما دخل عليه ولجزم المضارع ويكون استعماله في امر
على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي اذا ان
تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى بان تغسل بالتزين وتكلف التجمل او كل الجميل وهو الشحم المذاب
تعففا قال الشاعر وقد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدمت تمولي
متجملا متعففا متدينا الكثة الثروة وعفه ودينه صرت اكل شحم مذاب وشارب عفافة
اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم و
انما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا قد
ما استعمال المشكوك بتنزيله منزلة المقطوع لنكتة وههنا التنبيه على ان شيمة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على
ذلك فيامن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف وقد تكاد فيه في الاستقبال
لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى الوقت غشيانه

على انه يلازم الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا اخرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك فعلى هذا تجعل خروجه شرطا تعلق عليه الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوها كالشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك ايتيك اذا احمر البسر بمنزلة ايتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فيه يحسن وتخصيص بخلاف قولك متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بان الاصول الا في ورق الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا نعالم في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كاين محقق في الحال مثل قولك واذا لكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي نقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فتح لقلب الماضي الى المستقبل لانها جعلت في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كاين فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية كما تستعمل في المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة يعني انها لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل على ما ذهبوا اليه ولا خلاف في ان متى كلم شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بوقوعه في شعر شاذ جازما للمضارع مع انها لما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيها قوله فعندهما اي اذا مثل متى في انه اسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون قوله واحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق بين

قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث حمل اذا في الاول لمحض الشرط عملا به ان حيث لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا يسقط بالشك فان قيل طلقي نفسك مقتصر بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فالجواب ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن به شيء صار راجعا الى اصله سالما للا لاتمام واذا قرن بان اذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية على ان الاصل هو التعليق بالمشية ودعا الازمنة قوله وكيف للسوال الخ قد يمكن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال الميت في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي للسوال عن الحال الخاصة لكن لاخفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لكان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة اي حال انت طالق رجعيا او بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا عن المعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل لسوال اي الاستفهام ان معنى كيف تصنع عند الاستفهام اي حال تصنع ثم استعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام كما في انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فالكيفية له لما نقل ان نقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا الى اي زمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية الباقي في المجلس لا ان كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل في العتق وغير المدخول لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها فان جعلها

بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بنفي الحلة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وحينئذ يصير الحرمة غليظة فلا احتمال في كل من الجملتين صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كيف في شيء بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف قوله وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال من الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله وكيف تكفرون بالله الاية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فاستوت معرفة نسبته الى معرفة اثره ووضعه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف تعلق الاصل واما ما ظنه المصنف ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بالغير محسوس واما ثانيا فلان الاصل في المحسوس لا يلزم ان يكون عرضا وعكس ذلك فيهما فان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشيء كون فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته ما لا خصوصيهما والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية قوله فصل في الصريح والكناية قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية بعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراد او لم يرد حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وحرة تقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق معنى الطلاق عن الوثاق يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان او لانك جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان تذكر شيئا يدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لا سلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود ما اذا قال لست بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور

كما تقول لمعرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله فالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعرض منها مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية فاحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا والجمع ان فيه حرف تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم نعني بالكناية الا ما استتر فيه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الضمير المجهولة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد وفائدة ما قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه ولكن لا لذاته بل ليستعمل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي ليستعمل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم يستعمل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم والمعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا اشتباه في ذلك لا نقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا لحق وهو ان يوسع اراد الموضوع له في الكناية

فلا اضافة الى الكلام مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها استعمال لازم الملزوم بل لم يستعمل معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فهو للاستتار

قوله الا في اعتدي اي يطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلام ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة فلا يقع بائن وحرام وبتة ونحوها وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدة الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد هو الاخير فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والعدول عنه مندفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزيادة وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا تجب الاقتضاء واريد حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي نفسك اذ لا يقع بطلاق ولا عن انت طالق او القتل لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية يسمى باسمه على ما مر في باب المجاز ومعلوم ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد فاجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليصح الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال انه اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك فعل

المدخول بها الطلاق يحب العدة وفي غيرها تثبت الطلاق على الى ليصير ولا تجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل انه يكون للوصل وطلب الولد وان تكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي اكثرها ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعا او منصوبا او موقوفا يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او نطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان والاظهر انه قبيل المجاز ولكنه كناية باعتبار استتار المراد به

قوله التقسيم الثالث

للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه يشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني والسارق والسارقة فتكون الاربعة اقساما متباينة بحسب المفهوم وباعتبار التحقيق متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اي بصريح الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو لكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء اخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله ض سد باب التاويل من اولت الشيء رجعته وصرفته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع

بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر في الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكد وتاييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص بانه يكون مسوقا للمراد ولم يبين في المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نحو ما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قولا او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما او مثالا لكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ اخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح ادليل الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على مقصد فايدة جديدة اولى الثاني انه موقوف على كون هذه الاية ساكتة عن بيان العدد اي الاعداد او ورد شيء معه تقييده ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو الاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا ما يوافق ما قرره ائمة العربية ان الكلام اذا اشتمل على قيد زايد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي وموضع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظران الاولان اورد للكل من المفسر والمحكم

مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بها نظر لانه ان شرط في المحكم ان لا يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التفسير بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام فقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لانه اخبار لا يحتمل النسخ لانه اليه الكذب والغلط ومع هذا الاعتراض على تباين اقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاية فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثني ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال ودخول ابليس في الملائكة على سبيل التغليب حيث كان في الوسط ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ان المراد ان الاستثناء ليس بتخصيص بل تكلم بالباقي قوله تعالى اتقوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القران يحتمل للنسخ ومثله شيء محكم لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل الحق الذي قد نفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولانه فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع

يفعل به وقوله عن المستحاضة توضئي لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت في قوله عن غير المستحاضة سوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض والثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بالاطلاق والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يميزه والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه قوله قيل سمي اذ يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لا في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء ولم يكن مقابلا للظاهر قوله مثل ان كان الخفاء في خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية او نقصان على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فلم مزية على السارق في البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب او لا يجب العكس لانه التطهر وهو مذكور في الجنابة يدل على التكلف في المبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فيجب بالتخفيف فيها وترك المبالغة فيهما ارفق واما داخل العين فلايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج قوله قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كما به السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل لكن والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر وداخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف معا في الاسم المشكل ثم جعلها من الفضة مع ان القوارير لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا بيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم

لانها اسماء الحروف يجب ان تقطع في التكلم بل منها على الاخر على حدة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحروف تطلق على الكلم قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة عنه تعالى كالتحيز والجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او حمل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه ومما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال وانه تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها قوله الجواب اي ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق تعالى وتقدس قوله انا انشق عن هواجس الرؤية والكرامة تكون عيبا ونقصانا في المستبع واسم الله منزه عن ذلك فيجب ان يكون ميسرا فيجاب بانه يجوز ان يكون لاستماع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل لا يستقر الا هيبة وجلاله والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور ويكون صفات الا انه لا يوجد درك الكيفية فيكون من المتشابه لا تعالى الرؤية للصحاح الى الجهة والمسافة بدليل انه تعالى يرانا ولا يكون من المتشابه لا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاؤه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فيبينه فربما يكون بيانا شافيا بنصوص المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة خصوص لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وترجيحا لوجوب على قراءة الوقف على الراسخون في العلم لا لانه ثم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول ان اليق بالنظم لانه تعالى ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا تضلهم الشبه ولا تشككهم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدق بحقيته وسواء علماء او لم نعلم هو من عند ربنا ثم وفيه ثم انا لا نجعل على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم والثاني انه على ذلك المذهب يلزم القائلين بان الراسخين يعلمون

تاويل المتشابه عطفا للراسخين على اسم الله وتركا للوقف على الا الله ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا اخرج جار الله في الكشاف والمفصل بحذف المبتدأ في جمع هو وهو هذا التصحيح قيل نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اضمار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اي الراسخين لعدم الالتباس قوله فلا يليق لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما في المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا مانع في حمل الحكم على معطوف عليه ومعطوف على افرادهما بذكر دون غيرهما مثل جاءني الا زيد وعمرو اي الا يكون خالدا اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن لا حرج من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما له حرج من الجهل لانه لا يكلف الجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء وهل له حرج الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وجعلها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم بمعنى الظاهر لان الائمة انما تكلموا في تاويله لا ظاهر الاصبعة وبهذا امكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل كل القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي لانه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لولا الدلالة على تعين المقصود مع احتمال شيء من ذلك الامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف

قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والاصح التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي فوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وجر ما كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يولف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي توقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة دالة عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد ونحن نعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه حينئذ انضم اليه قرينة دالة على نحو معناه قطعا وهو بلوغ رواته حدا امتنع تواطوهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد واي سلم هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد العدم لا للعموم القادح في قطعيته المراد وتوسط هذا الكلام بين العدم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار العدم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل العدم على ان تشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار العدم والتاخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل لخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع الموهوم صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد نظير المعارض دليلا على بطلان قول من زعم ان الشيء من المركبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع بدليل لولا يعرفون انه القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالمركبات الخبرية وانكار

ذلك ان كان مقرونا بغلط ودليل مزخرف معين منسط وهي في الاصل الحكم المموه اسمعلك امامه
الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد او انكار للضروري وكلاهما باطل وقيل لانا لا نم
انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه
وهو جزم العقل بامتناع اجماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم بما تواتر مع التعزي عن قطعية
الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ**
على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما
ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس اللفظ او لا والاول ان كان النظم مسوقا له
فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع
له او جزءه او لازمه المتاخر او لا والاول اما ان يكون بسوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة
او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك
المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم المنطوق لاجلها فدلالة النص
والا فلا دلالة له اصلا والتمسك به تمسك فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبارها اسم
النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تغير الدلالات
على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم الرسم بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فيتبين
ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامهم
ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة بل من اقسام نفس الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر اورد
امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرير بعض الامثلة ولا ان الاشارة تستلزم العبارة
فان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان
معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان عبر المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع
له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو الفرق بين البيع
والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا و
حرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع
ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا في

الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا
المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيما حتى لو انفرد عن العدد صار مقصودا اصليا كالطلاق
غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب وعلى
ذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه
ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في
الثلث ولا اختلاف في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فيه
فهم العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم
كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم
والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى مما اشترطوا فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها
مما لا يصح له الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
لولم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا
يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير
ونحو ذلك ولهذا افتخر محمد بعد الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق
ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او عرفيا
او غيرهما ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق
بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل
قوله وانما جعلوا الخ كلام الى انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة
الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يتحقق لا فيصح
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس
على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها
كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله
بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا
على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم

وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان
مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فنحو انه تعالى المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة
النص المثبت للعلة كالملزوم والحق انه تعالى العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول
كالملزوم قوله كقوله تعالى للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على
رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بحد الاحتياج
وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فمعنى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار و
اموال عكس اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان
الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن نفس المؤمنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها
على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وتحقيقه ان المعتبر
في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدمه وذلك حالة اعتبار الحكم بالثبوت او الانتفاء
لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا
خلق هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس
بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه
ابوه طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل
حال استحقاق ما له سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم ايضا صحيحة لانها كانت ملكا
لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا
من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت هو جزء المعنى الموضوع له لان عدم ملكهم ما خلفوا في
دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم
عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق
الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد
اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجر رضاع التقدير ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة يشترط

استغناء اجر رضاع التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان جهالة
لا يفضي الى المنازعة لانه لا يمنعون في العادة الظير قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود الى الولد
لان الولد لا يحرمها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن
عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة
للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وعليكا بقرينة
الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا الضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور
في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة والاحق ان حقيقة جعل الغير
طاعما اي اكلا ليثبت في وسع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز
التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين
وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها
يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك
ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله
فوجب ان يصير الفعل كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وهي الحقيقة اسم للفعل
الذي يكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت
نعم الا انه جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة
وذلك في التمليك دون الاعارة اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور
في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو
المقصود بالنسبة فلذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم
ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي اطعاما من اوسط
على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا يجعل مع الاحتمال فان قلت البدل راجح بكونه
مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف
عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يلزم مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة
عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من
اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان شأن المصرف اعني عشرة
مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق

بقرينة العرف يحمل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروجا عن القانون ولهذا
يجعل ضمير كسوتهم عايدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم
في موضع الجر من اطعام والاضافة وانه غلط لا تساع له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لذلك
الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد وكتابته ومررت بغلامه وحماره **قوله** على
ان الاباحة جواب عما قال الاكثرون المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم
للثوب ثم اصل الاشارة قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فالواو فيه اشارة الى جواز النية بالنهار
لان كلمة ثم للتراخي فاذا اتى الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل
اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة
وجاز ان يفضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ما هو الجواز السر فيه
هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله بالصيام بعد الانفجار وهو اسم
للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل
متصلا بمضيه المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلابد منها في اول جزء
من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان يحصل في الليل ويحمل باقيا الى الآن **قوله** وامثاله
نحوي الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من نحوى كلامه اي فيما تفيضت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن
الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل المسكوت موافق لمدلوله في محل المنطوق اثباتا و
نفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة ثبتت بالمثال على ان الثابت بدلالة النص قد يكون
ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد
عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهموا تعلقها لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة
في جوفها فلا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختص
بالرجال ولهذا اسكت النبي عم عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل
الفعل من جانبها سابق جانبها اتحاد كفارتهما بخلاف حدث الغسل فان الحدث في جانبه
كان الحلال وفي جانبها الرحم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل
اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع
لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لعلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لا لتوق النفس

بها وفرط الحاجة اليهما وفي هذا المعنى انه وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان
القياس لا يجري في الحدود والكفارات فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع اتعلقها بالادمي اشد من
الجناية بالاكل لتعلقها بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة واما
الثانية فلا تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع
يوصف بكونه صومين على كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع انه تناهي
غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق
اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا الاتلاف فيما فيه البضع حتى لو زني عامدا
يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا الحال في الاكل الا في الافساد
لا الاتلاف في الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم
هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث انه افساد صومهما
بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة
وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كنوع الصوم المشروع لحكم الجوع فتناهي الجوع
شرط خوف التلف ولكن لا عبرة بخوف التلف بل بعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي
يفهم منه الى في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان يدل الاسم
بينهما لسوء الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عداه غير فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس والخصم انه يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف ومنع على
كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب اما لا نم ان المعنى الموجب للحد هو
مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة
لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز
الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا
يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة في
اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط و
المفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا او اسرع حصولا فيكون الى

الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين
والحرارة الا انه فيهما يوجب الغثيان وهو استقذار فكيف يستويان في الطباع السليمة فيهما اقل **قوله** و
الترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده
ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة لا تزول
اثنا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم
في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه
النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول
بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص
الا بسبب القتل بالسيف فيثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو
الضرب بما لا تطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه
والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب
ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب الجثة
وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه ح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا مع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا
للحس والحركة وقواما للحيوة وهو صفة تقتضي الحس والحركة واحترز به عن النفس الانسانية
التي لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او نقض البنية
ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل اذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء
الاكمل وتخصيصها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة
دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي
القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة
الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها
تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكفارة الدائر بين الحظر والاباحة يكون جزاؤها مجموعها
العبادة التي هي الكفارة لقوله ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة
فلا يمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا
اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض

كالشرك بالاجماع بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب
الكفارة بالزنى وشرب الخمر نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة
الاباحة من حيث انه تناول لشيء تقتضيه الشهوة **قوله** فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل
حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل الجواب ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل
ليس آلة للقتل بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي
لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن حيث
وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة
انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا علقت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة
المحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم الفعل الناقص
فتدخل في فعل العبد وبتصور الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه
لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي يمكنه الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل
من كل وجه لانه الزواجر جزاء الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن
قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي
القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لان القصد بالسوق كقوله
في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو
عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض الا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار
الامة ستون سنة وربعها ايام الصغر وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم و
الصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف والكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين
على ما ورد في الحديث وترك الصلوة والصوم مدة الصغر مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا
لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى
النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا اصحت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد و
القياس واما في صحة التخصيص فلا لان الثابت بالدلالة لا يعمل وكذا الثابت بالاشارة
عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة **قوله** لا عند التعارض فان الثابت بالعبارة
والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط

سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل
مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص
فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من
وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه
قوله وهو اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك
في القياس بالراى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي
التعليل اشارة الى انه لا تقدم على القياس المنصوص العلة وان كان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل
على ذلك بوجوه ١ ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كالنهي عن العبد لا
تعطه ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة
بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا الوسع فمثله يمنع القياس
بالاجماع ٢ ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضرب ولا تشتم سواء
علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا ٣ ان النافين للقياس قائلون بها لكن قيل هو قياس
لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف والحق به الضرب والشتم
لجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت بعموم على كون المعنى في الدلالة مدركا
باللغة فان جلها يستند الى النظم وسقوط الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص بخلاف المعنى الذي
يتعلق به الحكم الثابت بالواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انه يثبت بخبر الواحد مثاله ذلك ايجاب الرجم
بدلالة نص ورد في ماعز رضي الله عنه للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت اى مما
يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود ونحوها
ما اذا كانت العلة منصوصة فانه في منزلة النص قوله واعلم ان بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد
الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى
الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
فيه دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومعناه
هو البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره بوكالة الغير نيابة عنه يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو
البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على
البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول اما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو اعم

من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج
يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال
القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في ثبتت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يعدم المشروط لانعدامه فيلزم
منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك بعض الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص شرط
تقدمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اى بما ركانه و
شرائط الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتبر
والامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن له الولي في التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام
قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا
التقدير ليعم عدم البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال
اشتريته منك واعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشمل
على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه
نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع على ما توهم المص اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال
من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف
قوله لا القبض اى لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد بهبة توجب الملك بدون
القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض
في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتق عني
بالف درهم ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يفيد بدونه
والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها
شرط اصلي لا يعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي
بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذي اقتضاه
الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمعنى
معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رح وخصوه كان المقتضى على لفظ اسم

العامل عليه ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول فاذا
وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يقدر الجميع
بل تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان
الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا وعلى هذا انكر العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا يسكت عنه وينبني الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل
او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رح يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة
الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رح لا يجوز لانه ليس بعام
فلا يقبل التخصيص والاطلاق في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة او كل
لانه لا يتخصص اصلا لكنه يبنى على وضوح المحلوف عليه كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المال
المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصرح اما على تفسير من اعتبر الموقوف عليه شرعا فوجهه
ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا
موقوفة على اعتبار الماكول قوله فان قيل تقرير السوال انه لا يصح نية طعام دون
طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لا يجوز ان سوى الاكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات
فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي
بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت
لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه العقل بتوقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية
دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا
يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد
والتاكيد يقوي مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى
ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر
خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
قوله فالدلالة اى دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة
نفي الماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد لوجدت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية
ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار نفي فرد مبهم بمعنى
نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل اي تقرير السوال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد

صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص بعض ما يتناوله العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نم انه
تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او لاحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك
لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي اللبث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام مع فعل يعم بهما
بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك على نوعين يكون بصفة الكمال وهي الدار اذا يكمل الاتصال وتوابع
السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا
في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منهما او لا ولهذا انحل عليه عند عدم النية ولا يحنث
بنية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد غيرت كان في بحث
الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام
واخر ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت
في باب الطلاق عبارات متشابهة مجمع الى حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك
دون البعض مثل انت طالق وطلقتك اذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا
صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا
يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل ليسا ير اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على
اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق
الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل
هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة
اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان
يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبته لتصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر من قبل
فيكون ثابتا في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل بلا سوء الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام

وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت من اين صح نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم جنس دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لان المجموع في باب الطلاق واحد المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرح النص فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فوارد جميع ما يحتمل الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال النص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصر انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما يحتمل من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل الطلاق هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لانا نقول هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر او لا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث تكون مدلولات لها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام فسمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء

بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وقيل نظرا للقطع بانه لا يقصد به الصيغ الحكم بثبوتها خارجا مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخطاء من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه لو قبل امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا قصد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصر عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغ خبرا او الا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي دل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يتبع تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا السؤال اعتراضا على الهداية بل على جملة هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فمعنى ذكر الطالق ذكر الطلاق هو صفة للمراة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرنا ولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهي ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا بمنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان التاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك في نصح نية الثلث لا يقال صح نية الثلث موقوف على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا

بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذكره الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صح ههنا وهو النقض ولا مدفع الا بما ذكرنا قوله لان المعتبر في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون عين لا يكون قوله الا اذا كان كالملفوظ شرط جواب قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقرير اذا كان وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا ثم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس فان البينونة وهو صاير وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهو القاطع للحل الثابت للزوج والحال في الخليط وعلى القاطع لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه ادنى المقتضى نية عدد معين فيه اي كاين في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن كما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله ثابتا ولا ازالة الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله وما يتصل به من اتصال المحذوف بالمقتضى فظاهره ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اعراب المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اعراب المنطوق فالمحذوف يكون على الاعراب المذكور بحرف ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وقد يختص لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله مكانه فارسلون يوسف اي ارسلوني فاتاه

وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم المحذوف لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف لانه لا يتغير فيه عن المقتضى

فصل

ان بعض الناس قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة شرايط اليه اوردها المصنف ههنا وقالوا اي لكن ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر يعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا تظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن بعضها لتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بايراد صور لا يوجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سيذكره ثم اشار الى قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس فيحتمل ان يكون هذا اعتراضا على اللفظ والشرح اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة يختص بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد دون القياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص ورد في ماعز بن قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الاقتران في كلام القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهذا ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمقصود من الكفر بالاول و الكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الحجج عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقولنا بان

موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة
عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع
للايجاب فلان لا يتناول غيره في نفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وثانيا ما يكون مؤثرا في اثبات
شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل
المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده عن ذلك المحل
وعدم تناول النص لغير المنطوق في محل النزاع ليس الا اسما قوله وهو اي اللام
للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ...

[illegible]

وصار الشرط عند تخصيصًا وتقرّ العموم التقادير على بعضها وعال ابو حنيفة نظر الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادًا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى تقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما تقرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فصار مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت الا نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب بحيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا اخرجوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا حاجة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فتحقق حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وحرمة العين انه لا يشرب هذا الماء وهو يريده ويمنع حرمة

العين انها منعت عن العبد تصرفًا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كالاذا صببت الماء الذي من يريد محتجًا او كدرا وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان ليلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر وسال الميزاب وحرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط وكلامهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق جزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه كما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام لذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول انه ان اريد انه مانع من ان يكون مثل انت طالق وعد او واصف فان التعليق يمنع من وجوبه فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالاعاقة وبينه المنع الحكم مع تحقق السبب لوجوده حسبما من غير مانع اذا الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق اجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والحال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث محمول على نفي التنجيز بل على نفي التعليق قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء الى البر والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتصور الا عند عدمه الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تجب بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهنا لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل

ان يقول على الاول لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام ينعقدان عن ارتكاب محظورهما وبعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف خلف في البقاء وقد يكون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم فظاهر ان السبب هو الجناية عليهما قوله ويفرق ابو عمرو الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط مع تمام السبب فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف البدنية وما قيل في باب الاداء ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية ايضا فالمراد به حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به يقع الانتفاع ويندفع الخسران قوله ونحن نفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يوجب الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل لما دخل على الثمن يفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والحكم عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير التاجيل فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار داخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس بخبر ورد لدفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له من غير ان يتاخر للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فمن الاسقاطات دون الاثباتات فيحتمل التعليق بالشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب فلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا او هو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق

قوله الباب الثاني من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد للحكم الشرعي الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فقيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء بحروف انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لا بالنظر الى العوارض فان احتمال الكذب كخبر الشارع وكم من ما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي هذا غير متصور فيه فلا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمال الصدق امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول قوله الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور قلنا قوله هذا التعريف باعتبار اللازم المشهور لا يعرف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقلاء والمقصود تفسير لفظ الخبر لانه حيث انعام مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا نحو انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت مع مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت جمل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم عيل الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام

وتمييز الحلال والحرام واما ما قال بعض الافاضل المتبحر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله

فالامر قول القايل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء

عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى

للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا انكر قول فرعون لقومه

ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقولنا افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريق اشتقاق

افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القايل على سبيل الاستعلاء

وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل

غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف

عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق

منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر

فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام

الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف

غير جامع لان صيغة افعل تسمى امرا سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح

الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك

وليست بامر الا ان يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما تتبادر منها عند الاطلاق الا انه يقول

ثم يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى

للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القايل

قلت انه لا يعد في العرف مقولا لهذا القايل الادنى بل هو قول المبلغ عنه وفيه استعلاء من

حيث المعنى قوله والامر عام صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد

حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على

الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري

الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن

عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر

المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف

للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب

تدل على ان فعل النبي عم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم

عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل والقول يكون فعله للايجاب

فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به

فلا يجب اتباعه اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول يجب ان نتبعه امرنا

النبي عم بكذا او هل يجب علينا اتباعه ام لا قال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالف

ههنا امران احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب

واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى

وامرهم شورى بينهم وان تنازعتم فتنازعوا في الامر تعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا

على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق

قضاهن مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت

بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله عم موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج

على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل ثبوته بادلة باب

بدليل مستقل قوله قلنا ليس كما احتج المخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على

بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجهم والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول

ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل

ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان

كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه

لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك

بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في

الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر

عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول على ان الثاني انما يدل على ان الامر

الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يستقيم امر بمعنى فعل و

يامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى

الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على صيغة

افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر يصح منه العقول

والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل بالمصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على

الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا في قوله تعالى وما

امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على

ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال سببه الداعي الى الفعل بالامر

فسمي الفعل امرا او سمي للمفعول بالمصدر كتسمية المخلوق اي المقصود بالشان الذي هو

قصد وشانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد بلفظ الامر في الآية

هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد

موصوف بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل وهو

كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع والاستعمال

سلم واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل

التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل على ذلك اما الاول فلان الدلايل المذكورة على كون الامر للايجاب

انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب

على ما سياتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل

لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم

هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل

مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر

على ما ستعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون

الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وجعل

اللفظ موضوعا للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل

ولا يرتكب الا بدليل فان قيل تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على

توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توارد الالفاظ

لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية

بالمقاصد بلا زيادة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر

من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة ليفصل بعرفها

كمقاصد الماضي والحال والاستقبال ليحصل الابتغاء وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع

في اللفظ ووفايته بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القايلين

به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست

بسهو ولا طبع ولا مختص به للدلايل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي افادة الدال

عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به لكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما يهتم

به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد

من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل وقال اصبع الى هذا

الامر بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص مسامحة لان القول بان نفس الفعل

موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع والعلوم

ثبت بهذا الحديث لا بالفعل الموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد

الخدري ان رسول الله صلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا

نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبريل

اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل

فيهما وبما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني

فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم فتم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله لكن كان

اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان

ما هو المسمى للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا

في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه

يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان

كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في

تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب

الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او

هو مشترك بينهما لفظا قوله والنادب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة

والنادب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه متعلق

بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار قليلا

فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بعرض قوله ما رزقكم الله وقوله ادخلوها

الحسنة للاكرام بقرينة قوله سلام امنين وقوله انجلاء الكشوف جعله للنفي لانه استطال ليل الفطرة
كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله الغرا استعارة لبياض الصبح في
مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله فلنا لو اصطلح اهل اللغة بانه
مشترك بالنهي بانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب
افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
لانه امر بالانتهاء ولكن المتفرع الفعل ثم ابطل المذهب القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول
انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بانه لا
يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي
القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي
انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه
وههنا نسخة اما اولا فلان الواقفين في الامر وافقون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل و
طلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر يوقع ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا
وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف ان المراد هو طلب الترك
جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف
فيما يحتمله من المعاني فلا يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر
والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال وليس هذا
احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغيرها فانها تحمل عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة ثم
والاعتقاد وهكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا الاعتقاد والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب
والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا قوله
وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء
موجب الامر واحد لان الوضع وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يترك الا عند قيام الدليل
وهذا يمنع القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة
او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى
بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح
الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد

وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد في الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة
مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة وقال
ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد
من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك
امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه لكمال الطلب اذ الاصل في الاشياء الكمال
لان الناقص ثابت من وجه دون وجه ثم جعله للاباحة او الندب حمل لنقصان احلاه الكمال عارضا ف
هو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع
اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية تخويفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقة الامر هي الاتيان به لانه المتبادر
الى الفهم لانه اعم اعتبار حقيقة ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غير
تعالى حال الفعل فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا اياه مقبل عليه فالمعنى يخالف المؤمنين عن امر الله و
امر النبي ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به
فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيما خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى
للتحذير عما لا يوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور
به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لانه تعالى هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف و
الحذر بقوله فليحذر الذين يخالفون وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امر عاما
وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في
ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا
للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامر مصدر مضاف فيفيد العموم ويكون
عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا تم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع
في انه قد يكون بغير مجاز اعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الاية الحضد على مخالفة
الامر والحاق الوعيد بها ومعنى ان يكون مخالفة الامر حراما و تركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم

والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويمكنوا ان يتركوه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا
لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا
اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى
الحكم وحقيقته انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يجوز ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين
الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من
الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد
فعل فعلا فلا معنى لنفي خير المؤمن ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل
وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بجواز فعل شيء او اباحته و ح
يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء بمعنى
نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد ثم ظاهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص
اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا منصوبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال
على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاء زيد راكبا فاقتضى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا
تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع
الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب
ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت
هذا انما يدل على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه
حقيقة له وخاصا به قلت الطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك وان
يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع
في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد
وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر
المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف والافتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها

بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن
المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث
فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم
يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم
بخلاف خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد
مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين
اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني
امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق
الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه
الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل
لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في المذهب الثاني اعني كون الكلام على
حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما
صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكوين الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما
يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما يترتب على التكوين والايجاد وجمهور
الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميم الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكوينها
على ما جرت به السنة الالهية حيث امر كن الى صيغة التكوين عند ارادة تكوين المكنونات اظهارا
للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك عن مفتقر الى شيء لكن ذلك لانه لا معنى لضم الشيء
الى الغير في تحقيق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وتحصيل ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة
الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صنع التكوين الى شيء اخر
وهو امارة النقصان ولتوهم ورود هذا الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون
الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود مرتبا للامر اي اثر الامر
مقرونا به مترتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بالجمع اوامره لانها كلها من
قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر
التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على

حينئذ ثم كان التاقصم واذا كان كل امر من الله طلبا للكون لحب تكون المطلوب اى حدوث الشى
فى امر التكوين وحصول المامور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والكون مرادا من جميع
الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل
شاء او لم يشاء كما فى امر الايجاد وحينئذ يبطل فائدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المامور نوع اختيار
وان كان مجبورا تابعا لمشية الله وما يشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم
يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان
الوجوب يفضى الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه
الوجود والحاصل ما ذكر فخر الاسلام اذا اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة وفى
اعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين الجاه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا
بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود الى حين اختيار
فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود واراده مجازا فى الايجاب لكنه
نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام
فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد مر جوابه الوجوب لكنه نعم اى الطلب وجود
الفعل واراده مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف
مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده جزما
وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجوب
الفعل فالادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ولما قيل ان بين الامر اى صيغة
الامر فى اللغة لارادة المامور به للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معنا فيحصل
المامور به اوامره وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قايل بالفرق بين اوامره وبين اوامر العباد
فى نفس مدلول اللفظ والابانة اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امركن الطلب وجود
الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا
لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشى على ما مشى عليه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل
لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل
على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها اى ما ثنا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها

قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل
من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب من مطلق الامر قلنا
من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو
الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يرد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل
افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة
الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كان فى اثبات مدلولات الالفاظ ومسئلة
القائلين بان الامر للوجوب موجب الامر بالشى بعد حظر وتحريم فالمختار انه ايضا للوجوب
بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولما قيل ان يقول ان الدلائل
المذكورة انما هى فى الامر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم لا يتبادر
الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر
لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت
من الجمعة فساوم بشى وان لم تشتر وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال والراجح
ان المثال المذكور لا يصح للقايلين لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الآيتين
ومع ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه
بالنقض وذكر الامام السرخسى ان قوله واسعوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله
انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثر
وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف ولم ينقل القول بكونه للندب عما ذهب
اليه البعض ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة ومسئلة اذا
قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى و
الجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف فى صيغة الامر وجهين احدهما ان فخر الاسلام
لما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر
حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا فى حقه
النبى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة فى هذا على كون صلوة
صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا او انما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة

ليس بحقيقة بل الخلاف فى اطلاق لفظ آمر على الصيغة المستعملة فى الاباحة او الندب كما فى قوله
كلوا واشربوا وقوله فكاتبوهم ولهو كذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر فى اصول ابن الحاجب من
ان المندوب مامور به خلافا للكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا
للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان
اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا الاتفاق يكون حقيقة الامر
مجازا فى الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو
يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبى فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة
له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذى يحصل به ترك الحرام الا يصح لو كان يجوز ان يحصل
بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحد مبهما من امور محصورة معينة والمباحات
التى يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة
فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص ولهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا
الاختلاف انما هو فى صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند
الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون
الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديه الى ابطال
المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى والانه يجب الحقيقة استعمال اللفظ فيما
وضع له اى دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس
بمجاز بناء على انه يجب المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل لانه ليس عينه
لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون
عينه فعند اللفظ انما استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فاستعمل
فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون
صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها فى
الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة لجامع الاشتراك الثلثة فى جواز الفعل
الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان
الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مقيد لجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد

بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع
الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف
والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس
بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم لحصص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب
بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعل جزءا او قاصرا بالتحقيق وذهب المص الى ما
اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن تقرير على وجه يندفع عنه
الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل مع
جواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعنى جواز
الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم عدم دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه
وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك والاقتضاء فى ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب
فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب هو
استعمالها فى جزء منهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذى هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت
الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل
مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم
المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على ان
الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل
ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم
الحرج فيه لكونه مأذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم قالوا
الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه
انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر

الندب والاباحة واراد تهديده والاخروية فحمل الامر على ان المراد انه يستعمل في معنى الندب في الاباحة
عدولا عن الظاهر وما ذكره من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فمسلم مفيد
وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل
مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلنا
هو كما مر جوابا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان كالناطق مثلا ما دام ان الجامع ههنا هو جواز الفعل
والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما افراد جواز الفعل والاذن فيه
ولنفس خصوصيته كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم
كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا
او ماشيا ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى
على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز
الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قيل
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في
جواز الفعل قلنا المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة
على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير
حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى
ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب
هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاع مجموعه ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان
يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي
بناء على ان دليل الوجوب دل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز
لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا
عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الوجوب لا يرتفع بنسخ
الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ورد بان الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة التضمن
على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فيطل بعد نسخ الوجوب بقاء الجواز
لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ

قوله فصل الامر المطلق الى عموم الفعل بشموله افراده الجنسية الى المجاز في الطلاق واحد
وتكراره ووقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متغايرة وان كان الامر
مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب الايقاع في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا اصلوا
الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا او صوموا الامساع ايقاع
الافراد في زمان وتغيرها في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار في
عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلا ينحصر في نحو المحث على ذكر التكرار
وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة انفكاكهما في الجملة ثم الخلاف في ان الامر
المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك واما الخلاف في الامر المطلق ففيه
اربعة مذاهب ا انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر
معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار
وسيعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار
من الامر بالحج حين سال اعامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان
لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال
جوابه اما لانم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة
حيث تكررت بتكرر الاوقات فانما اشكل عليه الامر رحمة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر
وهو بالسببية البيت ليس بمتكرر في اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع
العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة
ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس الكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب
في كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا نسلم معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب
الشرع واليه نصب الشرائع ب مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب التكرار لكن
يحتمله بمعنى ان طلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب
قليلا او كثيرا مرة او مرات ورد ذلك بان من سوال الاقرع وفي كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او
اضرب ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن تحتمل لا يتعدد المصدر موضوعه لا العموم بمعنى العموم
ووحد الضمير في قوله تحمله باعتبار ان المقصود هو العموم والتكرار واحد ج مذهب بعض العلماء

وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس
وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب
لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف فانه لا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل
الكلام في الامر المطلق او المعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لانه اتى لا المطلق
الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلنا قد سبق ان
المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال في ظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط
او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص
في مسئلة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا اعتبره التفريع عن هذا المذهب ان المطلق لا يقتضي
تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر المعلق في اثبات ما لا
يحتمله اللفظ قلنا ليس بمعدوم فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او
العتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجود الشرط
د مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص
والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق
فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة واما استفادة العموم والتكرار في دليل خارجي
كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول شمس الائمة السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب
التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل
يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذكر ان
الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه بمعنى الحيوان جنس واحد والانسان
والطلاق جنس واحد من المعرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو
محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل العموم يحتمل العدد لما صح تفسير به مثل طلق نفسك ثلثا
وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لانم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ

ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الموقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى
لو قال لامراته طلقي نفسك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقي نفسك وطلقي
نفسك فقد سبق في بحث الانتهاء قلنا قال انه لانم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المعرف
بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان ادعى انه ايضا واحد اعتبارا
فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله
ومؤله فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم
قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام فخر الاسلام صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه
اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على
المصدر لغة مثل قوله والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره
العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضميره لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط فصح الكلام
والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فيتناول المصدر الذي يدل عليه الامر
فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة والمعنى انه يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات
والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحيوة اذ لا يعلم انه جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والذي سرقت سرقة واحدة فقطع
من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون
قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يكون متكررا لتكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر
الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المص ظاهر في ابتنائه هذه المسئلة على مصدر الامر
اعني فاقطعوا فان الواجب الحقيقي متعين بالاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين
مراد اجماعا فلا يراد الا على قطع اليسار ولا يتناوله النص واما غيره فمعترض بالعموم لان اسم الفاعل
كالسارق مثلا عام وعمومه بمعنى عموم المصدر وهو امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه
ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل الاتيان الخ
لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل ادوا الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح
الفقهاء فعند اصحاب الشافعي مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه
القضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء

استدراك لما سبق لوجوب مطلقا ومولم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه لتدخل
فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف و
جواز الترك يحج عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر
فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل
وظاهر كلامه ان الاعادة تسمى مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه يسمى
فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف
الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا باعتبار
قال فالصلوة اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها
ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة هم الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت
فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت
بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع
ان الواجب شغل الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب
بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها اداء او ربع العشر والحاصل
ان العينية المطلقة بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الامام الى ما قال
ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه
والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى وعلى
الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العباد في
انهم فالعبد يوديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات
والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل اعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك
مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب
هنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عنده وقد عليه احترازا عن صرف دراهم الغير
الى دينه فانه لا يكون قضاء وكذلك اذا نوى ظهر يومه قضاء عن ظهر
امسه او بعكس قضاء من ظهر امسه ح من المائل خلافه في النفل ح اذ المائل شي ادنى فان قلت
يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال والانتشار اداء قلت
المباح ليس بمامور به عند المحققين والثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما

قسم الاداء وتسليم عين الواجب بالامر وقد يطلق الاداء وقسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة
في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به من جعل الامر اسما للطلب الجازم كما
هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولما اجملنا من اقسام موجب الامر ان جعل اسما للطلب
جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان
بالنفل هو ما يبين خاطر والا نسي ما ذكر وهذا معنى المندوب اداء فيغير تسليم عين الواجب والمندوب
ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ لم يتعارف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا اما ذكر
صاحب الكشف انه ينبغي ان يشتمل على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب
الامر وذلك انه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يطلق الاداء قسم آخر على قول من جعل صيغة الامر
حقيقة في الاباحة والندب يعني جعلها مشتركا بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة
للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم تكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقوله من جعلها حقيقة
في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته
وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او
راجحا او مساويا لكن المحققون هو مذهب الجمهور انه حقيقة في طلب الجازم او الراجح فيدخل فيه الثابت بالامر
الواجب والمندوب فان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام السابقة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة
ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على
الآخر مجازا شرعا بالتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما
بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام
وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك في تسليم
العين دون المثل قوله والقضاء الاطلاق في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا
في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مقصود مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء
فغ عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب
كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس
الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل
في الوقت عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه

بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيآتها
واثبات المماثلة بينهما لا بعقل قلنا لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته
قضاء حقيقة لا بانتقال سبق قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء
واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان الفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بتقرير ترك الامتثال هو يقرر
ما عليه من العهدة واحترز بقوله ولم مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة
مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الصفات والاوصاف هو الوقت
والاداء عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فيه وهو ادراك شرف الوقت ويتواصل
العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وتماثله
في الصفات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفته لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا انما يكون ذلك اذا
كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم اسم الله ومخالفة الهوى و
ذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقدم على الوقت انما هو لامتناع تقدم الحكم على السبب فان قيل
الفائت يقابل بالمثل او الضمان فالاولى ان يقابل شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته
بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فعدا ساقط في غير العمد لقوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطاء والنسيان ويثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع حيث يأثم تارك الواجب عاصيا عن
وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم
والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا
لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل ذلك الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم
في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان
يكون مراد الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه في اثناء الكلام على
زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث
وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم

والصلوة كالمنذورة والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا
حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما
من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد وهو دليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان
النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد
في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بما ثبت القضاء
بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ومعنى قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة
وايضا يلزم على الكل ان يكون اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء
فلا يعصي بالتاخير لا بانه قول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاعه في يوم
الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء
فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال هم على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا
الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا و
لا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو
النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف
فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم
مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير يشعر بان المراد بالسبب
الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب
الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم
والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما وعلى ان تعالى كون سبب القضاء هو النذر
كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة الى هذا
المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة
تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بسبب جديد لا بالموجب الاول فكذا في
ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف اثره في الجابة وانما جاء هذا النقصان في هذه شهر رمضان بعارض شرف

الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن الاكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر
وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا بالاطلاق وكان
هذا احوط الوجهين لانه ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط والنقصان والرخصة الواقعة
بالشرف لانه يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتادّ فى رمضان الثانى فقوله بعينه
صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب بقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ
ايجاب لتوابعه وشرايطه التى لا يتوسل اليه الا بها وتلك مما تلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة
فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يجب الوضوء اصلا وقوله
وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة لو اسطة
ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلم يسقط
وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت
الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى
فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام وقوله مع ثبت القدرة اى على
الاكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من
زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا بالاطلاق اذ لا عجز عنه والاطلاق يقتضى
صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وتحقق العجز عن ادراك
شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بالاطلاق احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع
سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان تجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر
وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف فى رمضان اخر
والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بعض
رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى
الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو ان يتيوب بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور
الى الكمال لم يتادّ الاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا
يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها
اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيما يكون اولى من سقوط الزيادة

وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون
اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امور واحدها خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب
سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول
رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب
صوم مخصوص به واما الثانى فلان الاعتكاف لا يشرع بصوم لم يشرع اصالة حتى لا يسقط الا العارض ما النذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى
ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشئ اخر مع لحقهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات هاهنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير
والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بزواله
لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا
لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقى الوجوب بعد انقضائه
فلا بد من بيان المطلوب بما ذكروا وغيره اشار الى الجواب عما قيل ان سقوط يقتضى الصالح دليلا
على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
فيكون وجوبه ثابتا الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود
سببه مع عدم المانع وقوله لان يحمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدا وما
ان يحمل خبرها اولى وضمير يحمل عائدا الى النقصان والرخصة وجمعه لاتحادهما معنى اذ المراد بهما
عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان اخر ورمضان الثانى بتنكير الوصف تارة وتعريفه
اخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد
اخر فاراد برمضان اخر رمضانا مغايرا للذى نذر الاعتكاف فيه ايّا كان وبرمضان الثانى الذى
يليه وهو معنى الاان قوله فى نحو السوال ولا يجزيه فى شهر رمضان الاخر كان ينبغى ان يكون منكرا
لو اراد المصنف فى رمضان اخر للابهام والى رمضان الاخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان كما اختاره
ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره فى الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان
بمنزلة انسان زيد والحذف قبيح ولهذا اكثر فى كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر
شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا
على قصد التفسير وهاهنا على قصد التمرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب حرب

صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت
لان نفى النفى اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط
موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يجب فوتها لان الاعتكاف مشروع فى جميع الشهور
الا فى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا فى واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها انما
يكون لا بنذر الاعتكاف فى رمضان قوله وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما
ايجاب القضاء بصورة الفوات على الوجوب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت فى الاول
احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء فى صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به فى رمضان مرض
مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر
اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو
احدى الروايتين عن ابى يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة
الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور
لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادى فى رمضان
الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التادى فى رمضان الثانى بان تجب القضاء مع
رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن
اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على
الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود يعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف
الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب
الصوم المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من
النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتادّ فى رمضان
الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله الاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر او غير محض ان كان فيصير اربعة واليه اشار فخر
الاسلام بقوله موجب الامر نوعان اداء وقضاء وكل نوع منهما نوعان ثم كل من الاداء المحض
والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض اذا كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل
والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء
بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر

اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من
الستة اما ان يكون فى حقوق الله او فى حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص
ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان لا يكون الشبيه بالقضاء
قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض
وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور فى غير الاصبع الزائدة ثم
الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد
وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان
بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال المسبوق
منفرد اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا مع التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد
تكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذكر الكامل لو ان البعض
المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو
اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا
قوله كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه
بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار
كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام
الامام من المتابعة له والمشاركة معه فعله اى مثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام
حقيقة الا انه لما كان العذر فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا به وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل
قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله فى الوقت
اذ لو اديت به خارج الوقت لم يتغير حاله قوله وقد فرغ حال من امام والمعنى ان دخول المعتد
او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله القضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو
لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله اما القضاء يعنى انه اما قضاء بمثل
معقول او غير معقول او اما غير محض قوله ثواب النفقة للحج هيئ الى قول العامة ان
الحج يقع من المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج

شايبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة ومن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن
الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة
الافعال او الصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله ثواب النفقة للحج تسامح لان
المثل اما للقضاء او للاداء والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضى تعديل الاركان الفائت الصلوة
والاصل الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل
له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضى صلوة معدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال
ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض
الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا والا دلالة لان المعنى المؤثر فى
ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا
واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة لمحو سيئة فيكون القول بالوجوب
احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله **قوله** وفى
الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق
بالعين او القيمة فى الاضحية انما عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل فى العبادات المالية التصدق
بالعين كالزكوة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم
تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل
الخبث الى الدماء ويصير ضيفا من الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام وتستوى فيه الغنى
والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق مع الوصف
لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة الحية ان عين للتضحية
او بالقيمة ان اشتريها من عينه او لم يعين شيئا احتياطا فى باب العبادات واخذا بالمحتمل لا
عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه **قوله** لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد تقرر حل
المثل لحق ايام النحر وان ملك **قلنا** فلم ينقل الحكم الى الصوم ممن وجب عليه الهدى فى الصوم فيقرر
على الصوم **قلنا** الا ان يكون الاصل فى الشرع هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فيتقرر زوال
العذر بغير بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للوقوع شبهة بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما يعمل القعود باستواء

استواء اعالى البدن موجود فى الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة فكان الاعتبار **قوله** فينقسم الى هذا
الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اى وكتسليم عين الحق فى
البيع وفى عقد الصرف وفى السلم فيكون هذا المعطوف من قبيل عطفهما تبيينا وجاء تارة الا ان
الرد بعضى سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى
ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف
الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب
فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على
السلم بناء على ان الاستبدال موقوف على الرضى وكذا الحكم فى ساير الديون لان الديون انما تقضى بامثالها
ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغايرة له الا ان الشرع جعله عين الواجب كما ذكر فان **قيل**
القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين
امتنع تسليم المثل **قلنا** العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم
العين بحسب الحقيقة واسماء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الحكم وان كان مثلا
للعين بحسب الحقيقة لا يقتصر على تحقق المغايرة فى الجملة وهذا الحالى فى القرض فان المؤدى مثل جعله
الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن مع النظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا
واما ما يقال من ان قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار دينا
فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين فى الكتب وتسليم عين
الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثل لان المثل مع هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع
عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق فى عدم تحقق
الاسلام وغيره بان بادى القرض قضاء بمثل معقول وبادى الدين اداء كامل **قوله** والقاصر
نحو اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية تستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك
فى يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حادث فى يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا
او باع عبدا او جارية سالما ثم دفع كذلك فالرد والتسليم اداء لورود ه على عين ما غصب او
باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه ادائه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا
بالجناية فقبل ذلك الجناية انتقض القبض عند ابى حنيفة حتى كان للمشترى ان لم يقبضه فيرجع بكل الثمن الا اذا فدى المشترى

زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة فى يد البايع بمنزلة ما لو استحق ما لك او مرتهن او صاحب
دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد فالعيب
لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام
الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فى فحط هلك ولفظ السلم اشارة الى ان الخلاف فى
المشغول بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة
قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون
دراهم جيادا فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر
فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فى يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب
المديون بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية
حتى لا يرجع الى المديون بشىء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف
منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد
لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة
لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم انه لولا ادا لم يعلم صاحب الحق
سواء لما قبل التمكن من رد المقبوض لا لكونه الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله**
والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة فعتق الاب لملك
المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد
للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او
هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة وهذا التسليم اداء من حيث ان العبد
عين حق المراة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث انه تبدل الملك يوجب
تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه
ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على التسليم
الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين
لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبهه بالقضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان
الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها

تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة
المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة فى العين فلا يجبر الزوج
على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد استحال الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه
لعاد حقها فيه بعود الزوج به الى البيت كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه
يعود حقه بعود الغاصب مع لمنه **قوله** دخل على بريرة وهى مولاة لعايشة وعايشة من بنى تيم
والحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبى عم
قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين
هو المجموع المركب من الشىء ومن وصف مملوكيته لان الشىء الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض
المكلفين وحله للبعض الاخر انما هو الشىء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى
ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى **ولقائل** ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصف بالحل والحرمة
هو ذلك الشىء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع
والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة
السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعنى
لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباح له الاكل فالكه جاهلا بانه طعامه الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرا
به الغاصب عن الضمان وقال الشافعى رح خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب
الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب مالكه بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالا طعام
لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باع منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب
يبرا عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعى رح بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه
تغرير حتى فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان بالاكل موضع
الاباحة لا يوقى ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى او الشرعى وحاصل هذا التغرير انه وجد منه
الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للتغرير المنهى عنه
فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه لكنا ان ندعى انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان
التغرير منهى عنه والاداء مامور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لا تحصل
الا باداء المامور به والجواب انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة
لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان **قيل**

اذ اليد ا مطلقة لجميع التصرفات وما افاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير
ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء
لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيضه فلا يعذر به المالك في ابطالها وجب على الغاصب من
الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فاعتقه المالك اعتق عنه العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده نفذ العتق
بسواء الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكون الاكل في موضع الاباحة عادة محالة للديانة الكاملة الداعية
الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل
يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وما بالانفراد فانه قاصر وزيادة
الثابتة في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان
الاول اكمل **قوله** فمن قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا
خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وفي
تفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكورة في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا
متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع
اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم النفس فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا اسقط حكم القطع في نفسه
فصار قتلا ودخل موجبه في الشرع وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حسا
وحكمه بدليل انه حكم حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات وليس
للولي فيه الا القتل الحاصل امر جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في الموضعين
الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف يغني لما يصدق عليه الموجب في الموضعين
لا لبيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد محا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاثم بسراية
بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له في الحلف
فالجيب بالسبب الذي وجب الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه تجب قيمته يوم
الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته كل يوم كان موجودا في
ايدي الناس فانقطع **قوله** ولا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف
وهو انها عند الشافعي رحمه تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع
سواء كانت مالا او لم يكن اعتبارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة
ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به

وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والمالكية عند الشافعي رحمه فيضمن منافع المغصوب بنحو الغصب
بان يسكن العين المغصوبة مدة والاستعمال وبالاتلاف بان يستخدم العبد او يركب الدابة ويسكن الدار مثلا
وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة و
الادخار لوقت الحاجة وهو موقوف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة
ليست بمتقوم فلا تكون مثلا للمال المتقوم ولا يقتضي الابيض والانقص وقيل عدم بقاء الاعراض من كلام هو
ولا نحو ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها عند انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن
وقد سبق ابن سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا المختص
ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح في
تقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى ممنوع لقولهم ما ليس بمتقوم في
نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى
قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد
اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس
على تقومها في العقود لا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على
مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانعدام الاحراز فلا
يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق بخطر الرضى فان له اثرا في ايجاب ما لا يقابله مال
كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كلام القياس بخلاف تخصيص ابطاله
الاول بكون الاصل ثابتا على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف
القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل
منها والرضا انما يؤثر في صحة الاعتياض ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من
القياسين بمانع **قوله** وهو اي استيفاء القصاص مثل لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء
المقتول على ما بنيناه على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول اثبات حيوة المقتول وبقاء الذكر
وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس صونا لصيانة الدم المعصوم عن الهدر
بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد غير معين
فان الحيوان تثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا مجهول في الوصف لان الجنس كافي

تثبيته بوجه اوداء فيتحمل ما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فسلم عبد وسط اداء
ولو سلم قيمته قضاء وحقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبه الاداء لما في القيمة من شبه الاصالة
بناء على ان العبد مجهول الوصف لا يمكن اداءه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا
يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان تتعين القيمة ولا
يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة قلنا جواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى
الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبدا غير معين فصار الواجب
بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى تجبر المراة على القبول
فظهر ما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا لا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح
وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا
يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله**

فصل لابد للمامور به من الحسن الخ

من قضايا الشرع انه لابد للمامور به من الحسن لان الشارع
الحكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر
لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت
بالعقل والامر دال عليه فالمصنف رحمه قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمامور به من
الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف
به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب
الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ليتفرع عليه مباحث
من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مقدمات مباحث المعقول والمنقول
يجوز ان يريد بهما علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه
فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل العالم
تحت ارادته وهل تكون خلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر
يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لما ثبت بالامر ما ليس
بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها
اصل الفروع كثير فرع لا اصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر

والقدر

والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادي بها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول
اليها ومجاورها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة كمن زل قدمه في البوادي
او ضل في تيه المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في لجة ولم يتنبه
للخطاء في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط وتفويض الامور الى الامم تحت جبير
العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا
في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق
احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اي جعلت واقفا عليه ووفقت
اي جعلت الاسباب متوافقة الى ادائه فالاول من التوقيف والثاني التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء
قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الى تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع عما هو الواجب المطلوب
منها الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل
قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب
شرعا ما نص الشارع عليه او عاد ليله وهو لا بالى في جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه
بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع
وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتي وعند الاشعري
لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهم اجمعوا على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك الامران احدهما ان حسن
الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به
الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق
الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين
الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل المراد ان كلا من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولو
دل احدهما على مذهبه مستقلا بفرع الامرين لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده اي عند الاشعري
والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب
لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانه قد تفسير الحسن

بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق والحق انه لا يصلح للخصم بعد القبح على ما وقع في تقرير المصنف وانا
حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيار الا ما
يمكن فيه الفعل والترك اذ حوله انه لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا او رجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم
التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص
لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة
اعني جميع ما يتوقف عليه اذ الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بنفس اختياره اشار الى الجواب بان اصل
الكلام في ذلك الاختيار حتى ينتهي الامر الى المرجح الذي لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة محققة لا
امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار وانما يرد على
هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركة
الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل
الباري تعالى فيلزم ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف لغير المختار
وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى المرجح وهو الاختيار سواء قلنا تجب الفعل او لا تجب
يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى
القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة تجب الفعل عند تحققها ويمتنع
عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان المرجح
فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد واعلم ان الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث
بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه
لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان يجب الفعل عنده لم يبطل استقلال العبد فيقبح التكليف عندكم
كما اذا كان موجب الفعل هو الله تعالى لم يرد واعلم ان المقدمات منعا بعدم به وانه قد صح منشأ
الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف
اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح تجب وجود الفعل عند وجود المرجح اذ اريد بالفعل
الحاصل بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب
عند وجود المرجح لم يكن اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبين تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قولـ**

المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة القيام او سخن

فحصل له صفة الحرارة او تحرك فحصل له حالة الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد تطلق على معنى
ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثير الاحداث الحركة وايجادها في ذات الموضوع والحدوث
فانه تحرك لا الا ايقاع الحركة في جسم كذا ومنه يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد تطلق على الوصف الحاصل
للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل بالمصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وهو المعنى الحاصل
للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو
امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير
النهاية ويكون كل ايقاع معلولا لايقاع والمعلول ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ والعلة
في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع
عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في جانب المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام
عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام
على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متعينة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة
وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا ما الواو وجد شيئا بايقاع
وكان ايقاعه بايقاع حادث كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي سمي تكوينا لم يلزم
التسلسل ايضا **الثالث** وهو الراجح ان الايقاع معنى التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة
في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية
ازلية مغايرة للقدرة والارادة بل هو ذلك التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل
الوجه في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع استناده الى ايقاع قديم لانه
يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به **والمقدمة**

الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة تجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر
الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود
الممكن على علة فوجله ضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته
وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة
والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال لازالة الخفاء وانه لو لم يكن يتوقف وجوده على موجد
لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما ان يكون على الممكن
بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بالعلة

بما ليس يمنع عنه بجميع افعاله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب
فاجله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بالامر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة
ويكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم بحسب النظر الى الواقع على انه ليس بمأمور به على ما امر ولا بما ليس
متعلق المدح والثواب بالاجماع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن
ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قولـ** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران
احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر
العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل صحيحا فلولم
يقيدا لا يصح التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول
فانه مقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح
بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل
الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران
متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر
العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه و
لا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من حيث انه يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة تحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص وقائلـ ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله
ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر
العالم بحاله ان يفعله ويسوغ له ذلك وما ليس له من شأنه ذلك ولا يسوغ له دخل المكروه كراهة التنزيه
في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق ترك المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين
بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قولـ** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر
بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة
لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لنا على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد
ليس باختياره ولا يتوقف لتوكد الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته ثم هذا المعنى لازم في هذا الحكم

اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في
هذا المقام دليلان على هذا المطلب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تماميتها اما الاول فيقرر
اذ الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد نعقل الفعل ولا نخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي
لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لصدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي
محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا قائما به صفة للفعل الذي هو عرض فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو باطل فيلزم انتفاء الحكم بحلول
فالنتيجة لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء اخر فلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لما يلزم اثبات الحكم لمحل
الفعل لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا صاحب الجوهر متعالية وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه
تابعا له في التحيز وانما معنى قيامه به انه بحيث حل العرض وحيث ذلك العرض بعرضية ذلك الجوهر الذي هو
محل العرض حتى هما معا صاحب ذلك الجوهر وقيامه به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام
الاخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما نعتا والثاني محلا
والاخر باعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة
بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة
للفعل تابعا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به العقل **الثاني** انه الصدق على المعدوم العدمي
مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون
حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدم صدق النفي موقوف على
كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا لا لما ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجوديته ما دخل عليه حرف النفي
بعدم صدق النفي لزم الدور **الثالث** انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكرتم
من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له **الرابع** انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل
المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في
الاعيان ومثله لا يبعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا
قلنا الدليل المذكور على اثبات وجود الحسن العقلي جار بعينه واما الثاني فمبني على
ما ذكروا المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فهو
اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال
ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة
ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان

ماسوقف عليه وجود الممكن محاصله معدومان اعني قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده
والثاني قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلا نمنعها لم لا تصدق قولنا
قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على
تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة
فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم لجمعها في الملزوم
المستحيل الكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف
عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال واما الثانية
فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل
امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض
وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده في تلك الحالة اما
ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لعدم
شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان في ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح
وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع وجوده واجب
وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن تارة ولا يوجد اخرى لامر مغاير
لذات الممكن فلا نم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غاية
ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به عدم ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها
اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة قلنا نختار ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد
غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر مع حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن
بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير عدم المقربة ما
لا حاجة اليها اذ يمكن ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر
فان قيل انه كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات
ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم
والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة

وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود
العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في مناقضتهما وهذا اما يقال ان الممكن يناقض
الضرورة فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء
علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه
انما يكون بانتفاء كل واحد منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص هنا على ان
الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار
اضافة العلة الى المعلول وصورة الذهن متاخرة عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور
انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا
بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل
لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة
ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا
اذا امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب
كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود
قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها
مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة نعم انما يتنازع كونها اولية شهوده لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين
ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون
ان وجود الفعل واجب على تقدير اختيار ايجاده اياه وبارادته واختياره اي وقت اراد فاعله مختار والمعلول
حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما لزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان
حادثا نقل الكلام اليه ولزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر بين الحكماء ان وجود
كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب حصل له من العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا
وذلك لانه ما لم يخرج عن حد الاستواء ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام
الوجود ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب
على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان
يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد بالسبق الذاتي وهو ان يكون
المتقدم يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول فح يكون المراد انه وجود الممكن

عن العلة يحتاج الى الوجوب على ما هو الظاهر من كلامه فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان
تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان
يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة
فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان
الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة
فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها
وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها
وهو محال والحاصل انه كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على
الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه … وامتناع كونه اثر الشيء وجزءا منه … فيمتنع الثاني والجواب
ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب
لم يوجد … فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة
ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تابع للوجود … فهو
لم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لا نقض بجميع
ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا
وان اردتم السلب الكلي اعني انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت
تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها
بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او
التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة الى آخره قوله ثم العقل كانه ينبه على منشأ الغلط
في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون
الآخر عند وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما متقارنين لترتبهما
على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما
عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي ذكره دفع للدور المحتمل من نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه
سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد
نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما يتوقف عليه الوجوب … الوجوب فالكونان معلولي علة واحدة هي العلة

التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء
في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا تمنع السبق
كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين
قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود
الشيء الان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم
الحادث لانه يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالانتزاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال
وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه لو لم يكن لم يكن موجودا فهو المعدوم والا فان استقل
بالكائنية فموجود والا فحال فهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف
عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان تكون قديمة بجميع اجزائه لانه وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه
وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث
زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاده
بعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء على ما شاء والاختصر ان يقال لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه لكن الاظهر انه لا حاجة
الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام
باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف
المبداء فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان
ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من علته
التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال
في تقرير ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم
انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء
الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم
المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة
فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات
مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث

ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وح قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي تفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد لم غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان
يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلي فيلزم
قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم
الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة
ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب في العدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها
وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة
فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم
الا انه لم يلزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي علم معها ارتفاع استنادها
الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اى عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم
عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع
اجزائها امتنع عدم المعلول لاستلزم وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي لحدوث
عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل
معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول
بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا
بزوال العدم فلهذا اعتبر في هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا
لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا الشقين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا
بزوال جزء من علة وجوده او بقائه ويتسلسل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سياق الكلام
عليه واما موجود صار معدوما فاذن ذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم المحال ووجود زيد لم يتوقف على المحال مع
ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال
العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود
بكر هذا خلف لانا فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا حرزنا وبكر

لو كان بكر من
الموجود لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول
تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال
ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم عدم عمرو حرو
انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد من زوال وجود علته التامة بجميع اجزائه
المعدوم والموجود هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد
زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع
الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد وح المقضية التي ادعينا انعكاسه وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع
الموجودات التي تفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم
شيء من تلك الموجودات التي تفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم
الواجب فهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجوه احدها ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند
وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يتوقف على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم
تركب علته التامة من الموجودات مع المعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا اشكال ان العدم المانع دخلا في علة الحادث
فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقادير فيثبت
على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم
تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اي وجود
جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم
ثانيها ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
الموجودات الخ مما لا دخل له في اثبات المطلوب وعلى تقدير ان يكون له دخل وهو ان جملة ما يحتاج
عنه وجود الحادث لا يجوز ان تكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة
كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب فهذا محال لاستلزامه
انتفاء الواجب ثم اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى

الواجب لم تكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم تنافي
الاستناد الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا
المعنى يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا
ولا تكون موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان تكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار
يوجد الحادث اى وقت شاء قلت لانا الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند
وجود العلة فيقال في وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر
هو اليها ما يسمى ارادة او اختيارا او غيره ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام
الى ذلك البعض الذي لم يوجد فان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا
الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة يقتضي
شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا تكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما
لوجود المعلول ولا اشكال ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب
وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة من ان لا دخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية
انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل يستند الى الواجب من غير ان يكون لعدمها ابتداء و
الحركة امر غير قار الذات فترتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم
ارتفاع الواجب ح فلا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت
امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في المكان او
وضع فينعدم ويحدث اين او وضع اخر والاين او الوضع الاول ممكن البقاء ايضا فلو استند الى
الواجب وجوبا لوجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثرا للموجب بالذات
التي يمتنع زوالها لكون ح اثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو
امر مستمر واذا كان افراده يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية مجمعة
والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية يركبها العقل من حدوث كون
ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا متجددا الافراد مع ان الافراد
غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن اذ يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان

البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نحو واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد
تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلولا
للواجب ولا افراد ايضا لامتناع بقائها كذا ذكر المحقق وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة
من استناد الحركات والارادات الحادثة من النفوس الفلكية الا الى الهداية وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم اخر وقد استدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس امرا اعتباريا عقليا
للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا متحققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد
اخر ولزم التسلسل في جانب المبدا في الامور الموجودة وعدم كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير
المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي
كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء المحال كالحكم في قولنا زيد اعمى بان
الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا امتثل زيد عمرا احدهما وانه
اوجد الفعل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد الفعل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد
معدوم بمعنى انه ليس امرا موجودا متحققا في الخارج قوله فان قيل الاشتباه تقرير السوال
على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا تصور معه الواسطة لان ما يمكن ان يتصور
فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا
وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم و
حاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب
علل الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجعل معارضة الخصم بانها فاسدة لانها تلزم
منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى
تميز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعلم التدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح
ومنبع التعديل والتنقيح بل توجيه السوال انه ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علل الحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل
فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج
عن النقيضين تلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها
اما ان تكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل
باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا الجاري فيما ذكرتم لو ورد المنع على المقدمة القائلة

بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان تكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في
زواله لجواز ان لا دخل في علم وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو
ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود يلزم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى
علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته المستندة الى الواجب لجواز ان تكون من جملة
تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار ومن غير ان يلزم
الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة
في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال
ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم فيجيء وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات
التي لا مدخل للعدم في مفهومها تماما كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة
على هذا التقدير وزوالها لا يكون الا بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت فلا نم انه اذا جعل
تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث
موجودات محضة الا انه لم يصرح به اكتفاء بالذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب وان الوا... دخول المعدوم في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث صرح به افتقاره الى العدم
المانع واعلم اني لو لم ارد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب
لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فازادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالسلف
رحمهم الله في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فنثبت
انما نثبت الدليل المذكور سالما عن النقض بتيسر توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا
معدومة وتلك الامور ممكنة يجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر من الشيء بطريق الايجاب يكون لازما
له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى
الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور
موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند
الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مستندة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل القدرة والاختيار
دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة على سبيل الوجوب لزم قدمها

وبالجملة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فنقول لكن لا على سبيل الوجوب فلا استناد الموجودات
الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه اذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على
سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان تصدر كل ايقاع الايقاع قبله
لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات
حتى لا ينتهي الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع
ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة
ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن العقول تصدق بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المحرك يوقع الحركة مع عدم
وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين
لو سلم لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوت تمام العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى
رجحان الممكن بلا مرجح يعني وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة يعني الحاصل
من المصدر وهي الحالة الباقية للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير
الايقاع لان العلة قد حصلت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الايقاع فلو لم تجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد وايجاد وانه محال
فوجوب الايقاع على تقدير الايقاع ضروري امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة
واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب
قوله واعلم انه اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول
بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلانه القول بكونه موجبا
انما لزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة
وجوده سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار داخل في جملة ما يتوقف
عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات
ويلزم قدم الحوادث لذاته انه لا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة و
اللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب لا يجب
وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا يستلزم
الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة و

اللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع
لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح
يعني وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه
الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب
فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب

قوله المقدمة الرابعة

اذ الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد و
بطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع
واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح
والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون
الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء
الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت
فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له الرجحان فيكون كل
ترجيح مسبوقا بترجيح آخر هو لا محالة يكون لمرجح فيلزم تسلسل المرجحات والمرجحات لا الى
نهاية فيتوقف وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل انه كان المدعى بطلان ترجيح الراجح
في الجملة يعني انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي المرجحات لجواز
ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان
انحصار الترجيح في ترجيح الراجح يعني انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون
الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في
ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت
به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى الذات
الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن
يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح
الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك
فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات

لا يعلل بانه الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة ترجح
المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي
او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا فانه من امتناع اجتماع النقيضين
الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات
الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي
المقتضي البديهي وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود
الواجب مبني على هذه المقدمة اذ الحاصل منها انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى
موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا ظهر صحة ما ذكره
المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح
الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيتعلق
الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها والارادة ترجح
لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان
نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين
وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على
بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجد لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو
احتاج كل موجد الى الغير لزم التسلسل ان ذهب الى النهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل
بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج
في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا
ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها
في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين واما
يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك
احد الطريقين المتساويين فان قيل ليس منع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل
على كون الواجب موجبا بالذات مبني على الحكماء واقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية
واما ما ذكره المص هنا انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح والمثال المذكور خارج عن قانون

التوجيه اذ عطف المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الاصفهاني التساوي او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع بإثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا للدعوى الجلاء و تقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى المهالك وسباع الشر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فلا اسيلوا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده و فيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظ فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح ولكن منع منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل المذكور واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليوثر الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يرجح عند حصول الوجود والعدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يرجح بعدم علة الوجود وكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال

قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهنا التقدير اذ تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان تكون المرجح من الفاعل بالاختيار فقولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختيار فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم

الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم وعند وجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على الحقوق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا لا يجب بطريق التسلسل الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت يشاء ويرجحه لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع والتام يشير المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قايلون بالهين احدهما مبدأ الخير و الآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله و ايضا قايلون بان الله تعالى خلق شيطانا يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فيتهم من الاشاعرة ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد والخلقه للاولى وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول تخلف المرادات عن الارادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا و اراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرطه فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق

الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحقق على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يتعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكره من انه يجب ان لا يتحقق فرق بين الاختيارية والاضطرارية الى تشاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله تفرقة الاختياريات من ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد يضم اليه مع ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض قوله وكذا نفرق في الترك بين ما يقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكره قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاسناد الى المخلوقات لله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى ولا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى القصد الذي هو مخلوق فهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة بالايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثير الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فيكون واجبا

واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للموجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم موجب زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته و سلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله وكل منهما مقرون بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد و وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح و الايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقايلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان الخص كلام بعض المحققين في هذا المسلم انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها حال قصده الى صدوره وصح الصدور عنه بارادته ادعاه يصح صدوره فعل لانفصاله وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصح الصدور و اللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والمرجح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان المرجح

بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب
حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل
انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان
يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما حصل الافعال كلها مخلوقة له تعالى ولا شك ان
منها ما هو قبيح واسمه تعالى منزه عن القبائح حاول المص عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية
اعتبارات راجعة الى الكسب وذو الخلق يستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية
ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح واما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح
من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فنقول ان الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن و
القبح عندهم منع المقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا يبقى من غير الاختيار
حسنا وقبيحا وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان
جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والمنع عما اورده من الدليل عليها وبان
انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها
وبحالات الانسان ونقايصه حيث كان يحمد عليها ويذم وادعاؤه الساقط في كلام الاشعري
حيث جعل الكل الحسنا وكل نقصان قبيحا انه فرغ او الفصل انه النزاع في الحسن والقبح بمعنى
استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المص
حتى ذكر في سند المنع ما ذكره ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان
على انه لا يكون موضع ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من ذاته بحيث
يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به
او بدليله على استحقاق المدح او الثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس المحال في دليل يعتد به ولا
منع يعول عليه وما ذكره المص من تلفيق العبارات وتحقيق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير

الاقراع فلعله عند الاشعري كخرير الباب او طنين الذباب والله اعلم بالصواب قوله في وراثه
الصواب من وراثه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال او قبح عقليين
بوجهين حاصل الاول ان تصديق الانبياء في اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن
عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقهم فالنص الثاني ان كان
وجوب تصديقهم بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث
لزم التسلسل اما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي فيما اخبر به موقوف
على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على
نص يدل وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور
او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا
والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه
ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما
بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فمجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه عز وجل نص على انه يجب تصديقه كلما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب
اطاعة الرسول غاية ما في الباب انه ظهور سوق على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي
قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر
الشارع بوجوب امتثال الامر بالامتثال لانه كان بالامر الاول دار او الاخر تسلسل والجواب ان الوجوب
بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت
بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال
بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجج القطعية
من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات
ولا يثبت في الهندسيات قوله ولان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى
الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت
فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الحكمية في
نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقول

الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال
هذا مذهب الاشعري بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا
بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق
النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله
بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد
عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب
النظر الصحيح عندهم بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه
دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه
فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم و
يوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى
وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسيرهم
التوليد بايجاد الفاعل بواسطة فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء لفظ ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله
يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على
حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور
غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون
حسنا لجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا لجميع اجزائه او
ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما
يكون حسنا لجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا و
بعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه
ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر انه ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا
لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا لجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار
الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته
اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول
وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال ولا ينافي ثبوته

في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق الحسن لما ذكر ان الحسن
بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه وورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضروري اذ جزء الشيء معنى كائن
فيه ولا يصح في الحسن بعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تعلق باعتبار
ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها
ولا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر
الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى الجزء الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد
بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب قوله ان الدار حسنة في نفسها
اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء الى قد استدل نفاة الحسن
والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة و
قبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره
والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته
فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات
فصول مقومة للانواع والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما
الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره
اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره
مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كله يحتمل السقوط و
قد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف
الاولين وليس بمعتبر لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من
اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا
والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في
حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا اعتبر المص
السقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب
لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لانه لا وهو الاتيان في كونه حسنا باعتبار امر
الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا الحسن

بالامور الباعثة على الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول عن علمائنا
يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام
الدنياوية حتى ان من يصدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن فى احكام
الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله
تمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على
التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظاهر النصوص
الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عم كان يامر بها ويكتفى ويجعلها اعم الاعمال الا ان
الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك
الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفى حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان
مصدق ولم يتمكن من الاقرار فى اماان ركن الشئ كيف يسقط واسقط ذلك الشئ حتى جوابه
ولقد طال النزاع بين المتقدمين وبعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق
الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوايل المنطق ام غيره وحاصله ان معناه هو الذى يقال له
بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله الاذعان والقبول
لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى
وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن
الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلاماته
الاستكبار وما قيل معناه ان يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح
الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع
الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن
ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختيارى وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع
فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر
عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر
عنه فى الفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار
الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال ساير الاركان قلنا لما ان الايمان وصف
للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه

تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والاظهار لما فى الباطن
بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان راس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى
ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر اولم يتوقف فان حسن
الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل يعنى قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن
فى التصديق الذى لا يسقط بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلوة
التى تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة و
الصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للبارى وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها الا انه قيل حسنها بواسطة احداث
المعبود ولذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى ان
الايمان بالله حسن لعينه بلا خلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه
فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاف كالايمان والصلوة المأمور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك
الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه
لكنه شبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم
فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر يحمل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا
مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنتها بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور تعرف بالعقل
انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها فى حكم العدم حتى كان
المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة فى نفسها تنقيص للمال
وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح الله
بالكلية من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا
لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فى نفسه قطع المسافة الى اماكن مخصوصة وزيارة لها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم
الذى كرمه الله واضافه اليه وعظمه واما الثانى فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان
الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكوة والحج اذ العبادة
حق الله خاصة والاحسان ان يعطى الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله لانه

جهة العبادة والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب
الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها فكانها
مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فيسقط حسن دفع الحاجة
وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه
من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل
فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هى دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت وهى باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه
لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج
فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسايط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها
وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك
ولهذا صرح المصنف بان الوسايط هى الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى انها ليست نفس الزكوة والصوم
والحج وفى عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف
قوله يرد عليه ما خرج عما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان
لغيرها لا يدركه العقل الا ان ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج
عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا لمجرد كونه مأمورا به
كما هو راى الاشعرى واما المص فقد اجاب بوجه حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها
بل نستدل بذلك على انها حسنة فى نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به
لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى ان كلا مما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته عقلا ان العقل يحكم بان طاعة
الله وامتثال امره حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعرى
لا حسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع
يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه
لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط فى هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك
لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد فيحسن لحسن الغير وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثانى مغايرا
للنوع الاول والا فالايمان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار

فلا تنافى بينهما فى الحصول الامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل
الشرع دون الثانى وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شئ واحد كالوضوء المنوى حسن
لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به فى
الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى
الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى
حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى الهيئة الموقعة واذا اريد بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة
بمعنى الحالة المخصوصة فالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فلم لا يكون الحسن هو المأمور به مع
ان الكلام فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل
كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون
حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة الى ما ذكرتم من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون
العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شئ منها
بخلاف الصلوة قوله يعنى كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا
قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على
حسنها لمعنى فى نفسها لكن قال ان يقول الامر انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه قوله وذلك الغير اما منفصل عما ذكر فخر الاسلام فرض منه ما حسن لغيره وذلك الغير
قائم بنفسه مقصود كالاداء بالاذى قبله بحال كالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره
لكنه اى ذلك الغير يتادى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر
الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مقتضاهما ذكر وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه
ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه
وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل او اما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد
بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا احتياج اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة
الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء
كلمة الله وصلوة الجنازة حسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان
بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنا لمعنى

الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك انه ليس كفر الكافر واسلام الميت
عما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين
عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين
تحسنا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كانت المقصود تعني ان المامور به الحسن
لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة
والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى
شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت
لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج
قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد تعالى
لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر
المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول
لانه كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني
بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط
بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما
يحتمل السقوط اوشبه الحسن لعينه من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة فحمل الجهاد والدليل
على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن
لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو كون المامور به عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على
كونها حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة
الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى
في نفسه من غير تعرض بعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد
بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى
في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وقيل
هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما وهو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء
يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى
ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا

ما يعاقب ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** ولما لم
يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يومر باقامة الجمعة عند اداء الجبار بينها ومن الطهر فاذا ادى
احدهما اندفع الآخر **قوله فصل** التكليف بالايطاق غير جائز الى ذكر فخر الاسلام ان من الحسن
لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي
القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة و
تفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعل من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من
اقسام الحسن لذاته ولذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بالايطاق
اي لا يقدر عليه غير جائز لوجوه **ا** ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن
حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين **٢** انه تعالى اخبر انه تعالى بعدم وقوعه
في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكلما
اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم امكان كذبه تعالى وهو محال وامكان المحال فبهذا الطريق
يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح
الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي
مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل لا
معه لانه استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله**
وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك في الايات فاطبقه واما ان يكون ممتنعا
لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور
على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر
بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل هذا هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى
يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد
اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما
سيجي في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب
علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمانه اي جعل محال فهو مكلف به فالتكليف بالايطاق

واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا الا في جعل ومختارا له
بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب انه الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده واما خبر الامكان ولذلك لان
البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع المعلوم لا ما حاصله في الجواب الا
انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا
للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون ثم
يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كونه علما تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبرة من
جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدما ووقوع وتكون الجواب ان الوجوب او
الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن
او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم انه لو اختار او قدر في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد تعالى
في تقرير دليل الاشعري انا يا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه
لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا
يطاق وما ذكره لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفهم بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانهم لا
يؤمنون وبعده وهو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعندنا اي لو كان
التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف
تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهو باطل
بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق
عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليفهم ما لا يطاق اصلح
فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا
يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك الاحسان
الى من يستحقه وهو تسمح الجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله
استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق
بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا
وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه تركه تفضلا واحسانا قلنا
فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء

فان قيل نفس الوجوب لا يتفرع على التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط
بالقدرة فكيف يتحقق نفس الوجوب على القدرة اجيب بوجوه **ا** ان التكليف هو طلب ايقاع
الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما سيعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع
هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل
الحول **٢** ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه
عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب
الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد يتمكن اي قد
يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التي منشاء الاحتياج اليها
هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء
لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب
والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا اذ قد يكون كثيرا واعتبر بالصحيح والمريض والجذام فان الاول
غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي ان القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا
من الله تعالى لان العادة التي تمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط
سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة **قوله** فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة
في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع و
السجود وزوال عمي مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور
قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا الحلاف مس الغوص لانه قد يمنع امكان اعادة الزمان
الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد
من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** فاما
القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة
التي تصير موثرا عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها

ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر في
فصل الحسن والقبح فلهذا اي لان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة
الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف
مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف
بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف
بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه
التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل بعدم الحاكم بناء على عدم علته
التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه
انما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايجاده
وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال
لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او
نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه
لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء
قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء
انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المعتبر الى
حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء
ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما
ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان
القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء
بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم
القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف اي في الجزء الاخير من الوقت اذ الخلف للقضاء
جوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة كالميت بقي عليه الواجبات
حتى بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن هنا قيل

لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ
لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات
بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى الذمة
لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على ان ليس القدرة الممكنة هي لا يشترط
بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما اي الزاد والراحلة من قبيل الالات والوسائط حصول الحج
فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم البعض
قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب
والا فهو ان تعالى يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيه كرامة من اهمية
في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها
اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به
اليسر حيث لا يعطي الا بعض المال وانما يعوض بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن
من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط
للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانما شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب
العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة في
وجوبه بصفة اليسر فشرط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها
اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك
الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما
تمكن من اداء الزكوة بعد الحول لم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة
خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق وان حصل في
صورة الاستهلاك بان صرف المالك في حاجته او بالقيمة في البحر فات العدل الميسر فمن الحب
الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمالك وقد خرج بالتعدي عن
استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا
على المتعدي ونظرا للفقير ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه قوله وفي هذا

الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون
وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة
بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منهما وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا
النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب بحصول الاهلية بانه يكون غنيا متمكنا من الاغناء
لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء
الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله وتسبة ربع العشر الى الكل المعادير سواء بل ربما
يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمس من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا
شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب مما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
واحب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك
جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة اليسر وصفة النماء لا لفوات الشرط
الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل يستوي باسقاء النقص فيهم
يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله وشرط بقاء القدرة
الميسر لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية
عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط
الغنى لاهليه وجوب الزكوة بان هذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة
عن الفقير وتاثيره بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما
لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو
الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلو ا
جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب
عن الاعتراض بان المراد الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي اذ الغالب من حال الفقير عدم
الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى
الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث
وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب
فظاهر اذ لا منافاة بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع

اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلت نفيا للفضيلة
وهو الظاهر الملائم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة
الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب
تفضيل الفقير الذي اختص بتاييده وتوفيق الله في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير
على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره و
يتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به حيث يفضي الى ابطاله
بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له اي للغنى لانه
يكثر المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدر الشارع بالنصاب فصار
الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من له ادنى
شيء قوله لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين
امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط
بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او
تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اي كون المراد بعدم الوجدان
المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور
اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال
مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة
او ثمنها لا القدرة المفسرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى
لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال هنا عبر عن هذا الجزم الجواب عن اشكال
آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود
في الزكوة فتكون دون الزكوة قوله واعلم ان في قولهم اعتراض على قولهم يشترط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوات
اداء الزكوة مما اذا اخر الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم
اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون
الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر آخر والحول في الاول
التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا

بعد خمسين سنة

يدا بل المال حقه يدا وملكا والماخوذ الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في
اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان من اشترى الدار
على الشفيع حتى صار بحرا ومن المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية
عن اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان حقيقة انقلاب اليسر الى العسر انما يجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا او سهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتعيين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا
وبالعكس فليتامل انه المبهم لكل عسير **قوله فصل** المامور به نوعان الخ هذا الفصل في تقسيم
المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن
لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى
وقال هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم
الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتني عليه ادلة عامة القواعد الكلية
والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام في
ذلك معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث
لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا
كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة **قوله** اما المطلق
فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب الكرخي الى ان حكمه الفور والمختار انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي
الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية ان للتراخي الا ان مرادهم
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وعدمه ولهذا
اصطلح المصنف على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده
اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة
عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا
بقرينة فعند عدمها يثبت الفور رفع هذا المصنف بان الفور امر زائد ثبوتي محتاج الى القرينة بخلاف
التراخي فانه عدم اصلي فتصادر ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور والا على

التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء
رمضان فجعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم
لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار
داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر
والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر ثم لك حق
التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما
ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا
ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله اما** وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هو الهيئة
الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب
لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان لحصوله يفضل
عليه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر
في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة
فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم
فلا ينكر انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت
وامتيازها الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر
فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى
مع ان الموجب للحكم حقيقة هو الله تعالى في الاوقات والعبادات شكرا فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب
نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بوجه
او وجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان
المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم وفيه
مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اي لتغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته
الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف
السبب وانما جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم
يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد

الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء اما لكون المدار علة للدائر
قوله فان التقدم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت
لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقدم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا
بصحة تقدم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء **قوله** نظرا لان بطلان تقدم الشيء
على شرط ضروري لانه موقوف على شرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدم عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز
ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى و
الحق ان بطلان تقدم الشيء على شرط اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان
التقدم لا يصلح امارة على السببية **قوله** ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة
ترجح جانب السببية فالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله ثم** هو سبب لنفس
الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري
فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي
تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي
لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله
بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امام الوجوب وهو
جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين
ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد
القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب
الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية واما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل
قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف
عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل ثم ههنا
ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء
ومعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق
وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من تحقق اللزوم

او عدم ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل
في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب
على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون
فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك ثم بعضهم يقول
بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون
وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى ان الفرق بين الوجوب
ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين رحمه الله في ذلك وادعى ان
استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا ليس هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا مع النية
والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك
واداء الامساك وكذا الافعال كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه و
هذا مكابرة عظيمة ثم قال انه تحقق اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب
الى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات
والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تغايرها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة
بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها وهي مكلف التحرك والسكون
من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد
زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجبه كذلك في باب الصبي والكافر
وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر مطلقا باحسان الوقت
تحقيقا وحرجا فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة
كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على
الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كالموضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق وذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب
عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من
العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا الاستدلال لكل التصور يسدل الوجود الخارجي
بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء
اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه

في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها

لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجوب

الفعل الذهني او المال المتصور بمجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا

كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد

مثلا ثم تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى

ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه

ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة

هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم

المال وثبوته في الذمة وجوبه ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادائه فالوجوب في كل منهما صفة

ليس لها وجود فيه افتراقهما في المعنى انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم

والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى

وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي

فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب الدين في ذمته ولزم امتناع البيع

بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانا لا نريد بلزوم وجود

الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها في ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع

الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة

ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهو ما ذهب

اليه جمهور المشايخ من ان القضاء لا يكون في وقت سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يبحث في

وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء

وكان سهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال

العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة والملازمة الايقاع والاداء

في الحال بل قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب

الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب الى ان قيل

ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه

الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولابد

ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان

القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيما ثم شرك ونعتبر الى القدرة بمعنى

سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم تحقق وجوب

الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح

المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الرب

والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما الانه لا بد من سبب

ولا شئ غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى

الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو

لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب

بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والتحقيق انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب

صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء

الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في

حق من وجد بعده ويلزمه الاداء بشرط ان يبلغه ويتمكن من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يوم القتال

المسركر اذا برا قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا ابلا ايماء قوله

فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى

لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه

سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو

لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وبهذا دفع ما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل

بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله فاما كان الوقت لا اتفاق

ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى تقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت

اوقع على ما هو الصحيح من المذهب لا بد له يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير من اول

الوقت واما السبب فكل الوقت اذ اخرج الفرض عن وقته كان اشد باتي والا فالبعض اذ لو كان هو

الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين

فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهو ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم

وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين

ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول

فانتفى الثاني ثم ذكر البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة

في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في

اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء

قلنا الاخلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر

فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب

فلا يجوز العدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب

لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو

ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال ثم ان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل

السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب

ح هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لانه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا

فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل اذا اتصل الاداء بالجزء

الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال

قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر

السببية وهو لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر

السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال لو توقفت السببية على الاداء

وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق

الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفيما كسببه قوله ومنها اي صلوة العصر الى ان

غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل

الفراغ مع الغروب لم يكن فاسدا قوله قلنا لما كان الوقت متسعا الى كله لما ليست وقوعها

اذ لا معنى لسببية الاول الثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل

له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي تعترض على ما وجب بسبب كامل

كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة

في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض

الفساد بالغروب على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز ان الشرع وضع العبد ان

يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد

الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما

بعد الفجر وما قبل المغرب لا بعد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيرها ان الملاحظ

هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء

لا قضاء والظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء يكون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بل الاشكال الا

وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال والمراد هو الفساد

النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا اشكال بالفجر

وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت صلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في

الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واساءوا ابلغ فيه نظر لان شغل كل الوقت

على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل

كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالطلوع وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى

سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل

جزء الى اخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السوال في

العصر الممتد لان الجزء الذي طرا عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد

فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر قوله مثل

فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان

السبب في هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة

ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها

بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب

كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في اخر العصر كذا ذكره بعض الائمة وقد يجاب بان

الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب

الاداء يثبت اخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت

اديانه بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في اول الوقت لا يكون اداء واتيانا بالاداء

الواجب والمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر قوله

من حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب يسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض

اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا
نعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما
للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل مرفق وليس ذلك بتعيين جزء مما لا يشترط فيه الاداء والى
الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا
لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا بعينه سيما
بتعيين المكلف قصدا ولا ينتهي الى الخيار ايها شاء فيتعين فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا
اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير
هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما قال في الموسع يجب في اول الوقت وفي آخر الوقت قضاء او في الآخر
وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة
الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم
تقدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه ويعرف به اي علم مقدار الصوم كما علم مقادير الاوزان
بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف
قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاضافة الى الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها
لذلك خلافي قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان ما ههنا شرطية فيكون على السببية ادل
قوله ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص على
الاكمل وهو ان يكون بالسببية لان معنى الشرط بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان
وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاما الوجوب الذي هو وجود
شرعي ومفض الى الوجود الحسي معاما **قوله** ولصحة الاداء فيه اي يدل على ان السبب اما الوقت
واما الخطاب بالاجماع او لعدم الثالث فليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض
في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم
سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات
في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ليس في الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب
شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص وفي الاضافة فان الشهر
اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا الحسب على من
كان اهلا في اول ليلة الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزم القضاء ولهذا

بجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب
الشمس وبسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه بل اسلم في آخر الوقت وايضا قوله صوموا لرؤيته
يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر فالاصح للتعبير بالرؤية
عن الجزء الاول من كل يوم ولكل من هذين الوجهين وان امكن دفعه الا انهما امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية
شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال الاداء
واصالة النفي عنه لانه صار حقه ولان وجوب الاداء ساقط عنه وصار رمضان في حقه اي في حق المسافر
بل في حق ادائه وسلم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب
ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان رواية
ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل
وان اطلق النية فيقبل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى
رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح
نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل وكيف جاز ترك الدليل
الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة
وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** في هذا الكلام نظر حوابه ان الكلام في المريض
الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو
كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق
بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض
قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع لكن على تعيين
الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند
زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ذاتا باعتبار
ذاته يقع انه يجب الجاد لكنه اخرجه الخير المستحق باعتبار الوجود فصار اي وصف وجد يقع
عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا
من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير
بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا
وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتي درهم

الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلت المراد الهبة متفرقة او الفقير
المديون او الكلام الزامي **والجواب** ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع
العبد وامساكاته عليه لانه ح يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها
الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل
فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه ان تعيين
امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق
بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة
عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم شرعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل
مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك خسارة اجبرت
انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من حيث انها
عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتنى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر
شمس الائمة ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة لحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة
من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه غير
مستحقة عليه لزم تعيين الغرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على
قصد القربة للعبادة المجبور عليها وهذا الى آخره ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا
ثوابا كما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا
عن الجبر وتعين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما
ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو
في الصحيح المقيم **والجواب** انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين بإطلاق النية
فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار
وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو
للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في الاطلاق لكن لا نسلم ان التعيين يحصل بالخطأ في الوصف
بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا ينال زيد باسم عمرو قلت لما نوى الاصل والوصف والوقت
قابل للاصل دون الوصف لبس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اشعر البطلان في
الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون

وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم معا واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر
قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان
يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انا اوصاف المعم الى اعتبار الشارع ولما ان يحكم ببطلان الوصف
مع اسناده وصف التعليق عن الصوم لا يعني ان معنى الشيء الذي هو نفل لم يكن ذكر نعيا للصوم فان قلت
نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما
يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل السؤال بان الامام ان وصف
العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق
قطع بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه
توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية
لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة
في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يصدق بالاخوة وان ظن الناس
انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا **قوله** فينفسد الكل لعدم التجزي
لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى
صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا رجح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية
المعترضة الح يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من
التقدم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك
فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم
فلا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات لان النية انما تعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال
الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل **الجواب** انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المتقدمة
في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم محققة تقديرا كما ان النية المتقدمة الى لا تقارن شيئا
من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا او اكتفاء في انه لما صح الصوم بالنية المتصلة بجميع الاجزاء
فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن حمل النية بالكل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة
الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود لكن ان يقدر محققا بان يجعل وجوده في حكم الباقي
واما ما لم يوجد بان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم

بعدم علي تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقديره تحمة قلنا كما ان المنتفى يجعل كاينا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شي واحد فالمقترن لجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض حالا لحكم الكلام وجه فيكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فترك الاكل والشرب فيه حارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير ضرورة فان قيل ضرورة التقدم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انا سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والحاجة موضع كالعام في مواضع وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليها الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقدم فان قيل ضرورة التاخير تحصل بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يدرك الكل الى حلق وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلق جميعا فيفوت الصوم لان الاقل مقابل الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار هاهنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمحاذاة لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا فانه يكون صايما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس الى ان قال لو نذر صوم رجب وصوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيوثر فيما هو

حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يوثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا يصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا احكام القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم اشترط النية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا احكامه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل الى جواب سوال تقريره انه لم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المعتبرة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانها من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت متعينا ثم انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف ساير الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره من العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش وادى فكان اشبه

الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة واذا مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلا منهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه ان ضيق الواجب في العام الاول حيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء وان ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا اثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين هاهنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في جهة التاخير وحصول الاثم لا في افساد شرعية النفل حال تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان اعمال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان اعمال الحج عند مقدار بالوقت بمعنى ان كلا من اعلام الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون في وقته كذا الا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت ان فرع الدليل الاول ينتقل بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني ينتقل بعدم الحد على عدم المحدود والحق ان ما صح التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون له شبه بالمعيار مدخل في ذلك قوله فصل هذا الفصل في ان الكفار هل هم مخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور في كتب اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لاداء ما فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا والزم الايمان لانه لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو مختص عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان مرجعه هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة السبب كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادايه ام لا ام صورة والمسئلة

في حق الخطاب بالاداء وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للناظر قوله في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين والاتفاق في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهنا على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تصلح للقايلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة والخوض مع اهله وتكذيبهم كما في قوله تعالى ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك وبكون الاخبار عن المجرمين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فايدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بالكذب كما في الآيات المذكورة وهاهنا السوكية كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين قوله واما عندنا فالدليل على الفرضية اجيب بان عدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادات لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يشترط شرطا وتبعا

وصح الا الامساك مع النية في النهار فاما صوم رمضان عبادة فاذا الشارع في يوم النحر لما ارادا لشارع
لم يبق صومًا شرعيًا ومع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق
الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صومًا كالامساك مع النية في
الليل جوابه انه لا حقيقة للصوم شرعًا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور
من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب
وحاصل الاستدلال وجوابه ان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر
في الشرع لان الشرعي هو المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعًا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر
وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما
انه لو لم يكن صحيحًا لكان ممتنعًا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعًا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحت ام لا كما يقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه
يمتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل
قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي
لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل اما حسن للامور قبيح للنهي وحاصل الكلام
انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه
والنزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشرع وترتب الاثار
عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة قوله فيثبت
على الوجه الذي ادعيناه ان النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك
بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظًا على المقتضى وهو القبح وعلى
المقتضي وهو النهي بانه لا يكون نهيًا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان
المنهي كما يلزم فيلزم اسقاط النهي وجعله لغوًا عبثًا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون
والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب
القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها فيعني لا يجب القضاء والمختار
انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورًا به
لتضاد الامر والنهي والجواب انا لا نسلم انه يجب الاتيان بما هو بنفس مفهوم المامور به فهو

بل اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب
الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به
قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات
والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل
يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبًا كالسيد اذا قال العبد خط هذا الثوب ولا تخط
في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح
يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او وجود
اجزاء غير متناهية لامر اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه
قلنا لان ذلك الخارج اذا كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا
فيه ينتقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان
يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح
لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا
وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب
يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو
كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور
به قوله واما الرابع فهو ما يكون منهيا عنه لذاته وماموراً به بالعرض فلا نسلم ان دل به المامور
مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان
عما نافى الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه
عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانهما مترادفان اصطلاحا ولا
في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع
في ان هذا القسم هل يكون صحيحا مترتبا عليه اثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط
كافية فيلي هذا الخبر ان تعدد الوصف اللازم فان لا يكون من الشروط ثم لاخفاء في ان الوصف
من شروط الصلوة والصوم وقد حصل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما سمي قوله
كالبيع بالشرط الى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل
الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل العقد صحيحا

لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس
كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله
وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب
عن مسلك الاول فيقولون المؤاخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا
لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله
وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب فحقيق اذا الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء
تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المودي قوله لقوله ومن
يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي محمول على من مات على الكفر بدليل قوله ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر الاية وهو من مسائل حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم المخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات
من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لانه اي المحرج بقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
لانا نقول هذا في السيات وترك الصوم من الحسنات وقد قال ان الذين من الاعمال يبطل
بالرد قوله فصل والنهي اما عن الحسيات النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا
او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلف دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا
عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره
والمقصود بيان حكم المطلق وتفسير الشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض
بان مثل الصلوة والركوع والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب
بان المتوقف على الشرع هو نفس الفعل من امام وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط
ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة و
نحو ذلك في الحسي ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فنفس الفعل مما يمكن له مع
تحقق الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى البعض لم يحكم الشارع
الشارع بذلك الفعل والحكم بحكم كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي
من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب

شرعي والاخير حسي قوله ومقتضى القبح لعينه اشارة بلفظ الاقتضاء الى ان القبيح لازم متقدم بمعنى
انه يكون قبيحا قبح امر عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي
يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير
ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وقال الشافعي بالعكس وتحقيق ذلك انه لما ترتب
عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم
في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيهما فحكم بارتفاع
الوضع فجعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل
الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا
فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على
قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن الفساد
بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في
باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع لان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انما نهاكم ان يكون او
على الا يكون والنهي عما لا يتكلف لغو لا يعاقب للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب
ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يعدم على الفعل فيعاقب
وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق مشروع الوجود
شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة
والصوم والبيع في الاوامر مستعمل في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك
العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام
دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللفظ كاف في النهي
ولا يحتاج الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت
عما يسماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمقصود من الكلام هذا المفصل
وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود
الفعل المشروع يامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا
لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس

مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زايد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا اى وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربوا اعم وهو مال على الجنسين فى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الاوصاف فلا يفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجرى فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بخالفة هواها وتحريضها لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به فكان بمنزلة الامر الخارج او باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا ندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مقابل للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس وفى الطريقة المعينية ان النهى ورد عن الصوم فصرف الى غيره عدولا عن الحقيقة والحمل الى المجاز بلا دليل وجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحا لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم دال دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك المفطرات الثلث وللاجابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والصفة الاصلية للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد الثلث الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة المانع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيقع الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم

نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى بفعل الصوم لا فى ذكره اسمه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى على الخ والوضوح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر فانه يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وايام الحيض فلا يصح النذر به اصلا والتحقيق ان النذر الجائز بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والمشروع الجائز بالفعل فى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذايب الذى مات فيه فارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة اه يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلوة فى الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزءه كالكلام الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم هنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه محرم فيه تعارضت فيه الاضداد بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطع فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان اجزاءها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هى ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما ظهر اثره فى النفل اذ لا فرض فى هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى فى هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح هى ملقوحة موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفايق انها جمع ملقوح يقال

لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى البيع وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا ثم الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والمطلوب بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمر كالمبيع الا انه اخص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة اى لا يجوز لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام قوله وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى هنا لان قوله عم لا نكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محل الاصح النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال انما هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى ولا رفث ولا فسوق دالا على ورود النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنفى يثبت الحرمة ويتبقى الحل اجماعا فيتبع مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فاستفادة حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره فى المآل اعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس النهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل النهى عن الحسيات الى ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب استيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فيستدعى ان يحمل السؤال ابتداء اشكالا على ما تقرر ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لعينه وكل ما هو اشارة فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا لا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمة مع انها اجماعيتان ثم ان ايراد المنع بالطلاق والظهار ليس كما ينبغى لانهما فعلان

شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبرلهما فى الشرع شرائط ومخصوصات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولكنه اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استعمام ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فاما المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية سبق ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله ثم تتعدى منه اى من الولد الحرمة الى الاطراف اى فروعهم الابناء والبنات واصولهم من الاباء والامهات الا انه ترك فى حق الناس ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عم حتى اصح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تعديته الى الاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوج او جدتها على الى الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعهم لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المراة ويصيران شيئا واحدا ويثبت بهذا الماء بعضية من الواطى واصوله وبعضيته ثم الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطى باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما وكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر السبب كالوطى مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاد انه ولد من وطى حرام لا يقال هو مخلوق من ماء امتزج امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع وهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيص مولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين والاخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة

في امور الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات
التي يستحقها ولد الرشدة من قبول شهادته وصحة قضائه وامامته وغيره ذلك قوله و
الملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب
منه لم ينتقل الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يطب له الكسب قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو
ملك الضمان او تقرير الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا اصليا من
الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك
المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا للفائت اذ لا جبر بدون الفوات ولما ثبت شرطا لحكم
شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط وزوال
ملك الاصل مقتضى وملك البدل مرتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يظهر في الزوائد المنفصلة
التي لا تبعية لها كالولد وذكر ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت
فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا ابدال خلافه
كما في البيع لا بد له مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند العدول عن الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا
نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند
حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك
الغاصب لانه لو دخل المدبر في ملك المدبر لحمل البدل لزم تحمل الانتقال منعا فلم يزل الملك فوقع خروج من ملك
الواقف ولا دخل في ملك الموقوف عليه فان قيل ينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع المحذور
اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى الدخول في ملك الغاصب قلنا
هذا خلاف الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا بد من تركيب العدم الضرورة كما في المدبر كيلا
يبطل حقه قوله وهو ان ضمان المدبر في مقابلة ملك البد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين
لانه المغصوب والمضمون الاصلي الواجب الرد والمعدوم الا انه عدل عنه لكونه المدبر لتعذر انتقال الملك
في العين بحيل به الى النقصان الذي يحل بيده كضمان العتق يحل بولاء العتق عند ضمان الايجاد في
اي ملك العين كما في العتق ولا يحمل على الشيء على عمومه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء فنعم لانه
لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لعينه فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى
الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل كمحرم الصيد محرم التعرض محضا لحق الشارع او لحق
العبد وعصمة اموال الناس ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكانوا في حق الخطاب

وثبوت عصمة اموال الناس لمن لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها
كاستيلائهم على الصيد ولما كان هاهنا مظنة ان يقال الا ان العصمة عند قياسه وزعمهم بانهم
لو خوطبوا ذكروا انا نحدوه عنادا اشار الى الجواب لكن وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا
باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب
العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يتقرر لحكم الابتداء في حال البقاء
فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله
وسفر المعصية ليس منهيا عنه لذاته والجزء بل المجاور على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر
بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهوم للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف
لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظ للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل انما الخلاف
في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا
متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء
نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في
امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب
فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون
ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن امر غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب
المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان
مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان لوجوب المامور به فالضد المفوت له يكون
حراما في ذلك الزمان سواء كان حراما وبعد حتى لو امر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام
والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن الصحيح ان حرمة كل منها
انما تكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب
حرمة النفاق والتهود والتنصر لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الضد واحد
اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة
تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا اجمال المقصود فيه نوع تفصيل قوله اذ هو في معنى النهي
يعني ان قوله لا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في معنى النهي
عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله والمطلقات يتربصن

في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ودخل آخر فيقتضي حرمة
التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا
تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه نظرا وهو ان المعتدة
اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحسب ما ترى
من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها
مامورة بالكف وذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل لا يتصور كفان
من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس
هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها
الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء العدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما
كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا تأثم الا إثم ترك الكف لا إثم الخروج
والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات في المتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات
فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج موجبة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سماه الله تعالى العدة
اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت كلها بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان
الكف ركنه المقصود ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين مجانسين كالجلوس قوله
والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي
لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في
زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على
عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد
المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط فلا احرام وعدم ضده
اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس
المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد
لبس المخيط ترك اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ولذا كان لا نقول
هذا مبني على اعتبار انه من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام وضد
لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله
والسجود تفريع على اصل ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون

مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما
تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في ما هو فرض في وقته
يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال على ما هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع
نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما
على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد والحق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان
حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير
وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفته
للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا تعتبر هذه الصفة ثم لا يخلو عن ايهام في قوله انه
امر لا يصير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة
الطريقة والعادة وفي الاصطلاح العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هاهنا ما صدر
عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث
هاهنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه بحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او
غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو
محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط
وهو الضبط وعن جرح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل
وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق
كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في اثني عشر فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت
كيف جعل مورد التقسيم الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا يتصل بالطرق المذكورة قلت
لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه
كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن
المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين
واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او
اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين فقولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم او توافقهم
على الكذب عند المحصور يعسر لكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند

العقل بتواطئهم على الكذب حتى لو حكم عدد غير محصور على الجوز بتوافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عم وتابيد دين موسى فلانه متواتر وحصول شرايط في كل عهد من التواتر لابد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم بالمتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وحيوانات ترتيب المقدمات الا انه في ذلك كان في بعض الضروريات فان قيل جواز الكذب على كل واحد يوجب جواز كذب الاخر لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كان الاول ضروريا لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب الشرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال وتجويد الاذهان مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله

سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم منزهون عن وصمة الكذب فالغالب الراجح من حالهم الصدق فحصل الظن في اصل النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقي الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين الا ان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل لظاهر غير مرجح الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاثنين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واقلها اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة

ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ وبحث على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر الصحابة بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر الصحابة بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى لجواز الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الاخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه اما الاول فمرجح جانب الصدق لا بحيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فتوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب على احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وغيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قوله فصل الراوي حاصله

ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل حديثه سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او نقل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالف حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في طريق النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي علته التي يبتنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيقدم عليه الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كانت احادها غير متواترة صار اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه الا ما خالف جميع الاقيسة التي لا تكون ثبوت اصولها بخبر راو موصوف بالفقه لا يقبل عندنا وقيل ثبت اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور سبعة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ ولهذا نجد في كثير من الاحاديث تمسك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من

استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس بعدم القياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظن المشتري كثرة اللبن ومولد التصرية ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بآخر النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع المانع لحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة معارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واول بعضهم بان مراده انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث ويصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول فقد ذهب بعضهم الى ان هذا الكلام عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفرد الحديث او حديثين فان قيل عبد الرحمن الصحابة ناسب بالايات والاحاديث الواردة في فضايلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمن راى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص عن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس منهم عدول وغير عدول **قوله** ويزرع

بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنه وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس الى ان قال انه يقول هو حما قبله ابن عباس وقاله الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده السلف الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي كالمطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة اثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان **قوله**

فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون متقيا على معتقده ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط الى لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يعرف منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح **قوله**

فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غيرهما كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي

الذي ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الروايين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به بانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعند ما يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وبعد عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القايلون بالقبول بثلثة اوجه الثالث يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت انه ليس النزاع في مرسل الصحابي وفي مرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذكر الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال وبسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك النقل **قوله** ولا باس بجواب استدلال الشافعي بان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رحمه كثيرا ما يقول اخبرني ثقة وحدثني من لا اتهم الا ان مراده بالثقة ابرهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس الى قوله لحث لان الكلام في خبر العدل وهذا استنكار يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان الا بكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا الاحتجاج في ان القراءة الشاذة كقراءة ابي مسعود

غير متواترة لا تصلح للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو عرى منه وحسبه **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضه ان النبي عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية واشهدوا ذوي عدل منكم الاية وذلكم وجوه آ ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فعنى به عدلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما اساوله اللفظ ب ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على انه ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء ثم ما ذكره المص انما اقتصر على الاول ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكره للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك اي ابتدع معاوية في الدين بناء على خطابه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العلماء الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضه ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبي عم وابابكر وعمر وعثمان رضه كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضه **قوله** وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب بل للمجرد القياس على ما ذهب اليه المص مما نقل عنه **قوله** واما ورد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرايط عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يجعل خبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظن يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به وايراد عليه ايضا انه عندنا النسخ واستدل في ذلك بقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما خالف عموم قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته

المزناد ثم وايراد البخاري اياه في صحيحه لاينافي الانقطاع او لكون احد رواته غير معروف بالرواية
فان قيل المشهور ايضا لايفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي
اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب باليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب
من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل
وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس
البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد
قوله والحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب
بان هذا الحديث دار على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه
هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش
ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهور
وذكر في الاسرار وغيرها انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا
اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات
ولا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة
لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة
والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف
وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب
الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع
العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس
في مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا
قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان
الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة على وجوب تبليغ الاحكام ونادرة مقالات النبي عم
او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان
لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلامهما ذكره

مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم
حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها ثم الاصل هو الاشتهار
لكن رب اصل قلع الحادث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الا احد بل
عدم الاخفاء ولذا امال بو عامر الوا اهل الذكر واسا حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم
قبل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوا عليه ترك الجهر بالتسمية وهو
مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياتهم بسبب ان عليا كان يبالغ في
الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو اثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر
وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم الحق ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فمن عالم يسمعه الراوي
لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد من هؤلاء وهذا الا في سماع العالم على انه
روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وانصار روي انه نسي
سماع الجهر والاسرار وقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع
الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به
فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان
الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث زيد بن ثابت انا نقول
ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي
والا فهو متمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث
فانه يقبل لان العدالة فيهم اصل بشهادة النبي عم بخلاف غير الصدر الاول المشهور بنزول الفاسق
لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب
الهوى الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع
المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة
والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته
ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بوكل الحديث فنقول الشرائط
المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما لا يؤدي الى الكفر والفسق قوله فصل في محل الخبر
سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا احصر المحل في الفروع والاعمال اذ
الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد ابتناء على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل

ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه
صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انه جاء اجميعا فاخبراهم قوله لمكان الشبهة
مدفاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما
لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب حقوقا بالجنايات والمدخل
للراي في اثبات ذلك قوله مع ساير شرايط الرواية ليخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك
وقيد الولاية ليخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما قوله
صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار
عدل او هو تعليل لسوى حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى
الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا تثبت الا بكذا يشمل الامرين جميعا
قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة
هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما
الولاية فلانها تنبئ عن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او
ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد
ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه
قوله والشهادة بلا لفظ يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من
اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يحتاط فيه التلبيس والتزوير دفعا للتهمة
بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من ادراج هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون
بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا
يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما
ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كتاب الامام
السرخسي رح محمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون
المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط احتياطا واشترط
رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة
والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون له او اخبر بان

بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه لهذه
المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون
الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر عنه فيه الزام
من وجه دون وجه فعند ابي حنيفة يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف
انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن
حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل ثم العبد فقيل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم
للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره
ضايعا ويكون بمنزلة خبر رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط اعني
الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا ولذا مال فخر الاسلام وعيسى ابن ابان الى انه يشترط
ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل
سواء اذ يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمقصد
جزم باشتراط ساير الشرايط فيه لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فعوله
رعاية للشبهين تقليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول
لم اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي مجموع مسموعاتي او مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه
المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء
الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة انه لا يحدث الجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم
تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا امر يشترك به جواب عما يقال
ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما
ان الراوي لم يستفد منه المذكور لا يعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والباب لا يقبل
عند ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه الحفظ
حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال
بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي سبق ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم
يذكر سماعه عن هذا الكتاب والامر انه ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو
المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الكلام قوله
لقوله عم نضر الله امرءا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو لم

ولا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني موجود في الحديث الفاظ قصيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديته تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام الغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث بمعرفة التامل بمواضع الالفاظ في الجملة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله مما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب

قوله لحديث عائشة رضي قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية ينتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى مثل الرواية لا يخرج لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة ترك سماه ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة قوله لقصة ذي اليدين وهو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه اسعد ابا الغصن على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيبه لنفي الابتداء عنه فان قيل ان اريد بالكذب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا شك بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالاتفاق وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله وتكون حجة عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر حادثة لا يوجب كونه مغفلا

بحيث يرد حبس وقيل اسلم الاشاعرة النسيان والاخفاء ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبط بيقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي فان قيل قد روي ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف انه لا ينفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حد الما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسلم اجتهاده لا قطع بصحته فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقه الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنى البكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله ومما ليس بطعن شرعا مثل الطعن بالخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصبى ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك

قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بالاتفاق فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يتعدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعلى هذا ايصح حصر غير المتعدي به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز الكبائر والصغائر قوله وواجب وفرض وهو ان يعلم عم بالنسبة الينا ينصوص ذلك بان يجعل العشرة واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والافعال الثابتة عنه عم لا يكون قطعيا لاحتمال حتى ان خبر ثابته واجتهاد ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي قوله وهي فعل الصغاير رد لما ذكر بعض المشايخ من ان زلة الانبياء في ترك الافضل الى الفاضل وترك الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل ومع الخطاء الى المعصية لكن فيما ثبوت لحلاله قدرهم ولان ترك الافضل عنهم عدول ترك الواجب غير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق اما ما اخذ عليها لاتصالها بفعل عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فعل حرام يقصد الى نفسه

مع العلم بحرمته قوله وفعله المطلق الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة كونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يثبت وجوب الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا او اعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنع ولا نذم لعدم علمنا بالحكم في حقنا لا للحكم بالاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا الاسم متفق على العمل بصفته وعلى الثاني ان الاتباع الامر الآخر بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل مع جواز الترك والانام من معتبر وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل عدم الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية وعكس اما لو قيل المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ثبت جواز الترك بحكم الاصل قوله معتمدا البعض حظ الوحي الظاهر الاجتهاد واستدل عليه بقوله ثم انه ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي المراد المفهوم من الوحي ما الواحد الى بلسان الملك او غيره اجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل الخطاء ولا يحتمل القرار على الخطاء بل هو على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا خرج الجواب عن استدلال الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله والملازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بلا اجتهاد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه هو انه مامور بالانتظار فهو شرط للاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا والمختار لحجج ١ وجوب الاجتهاد عليه عم لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ٢ وقوعه على المختار لحجج منه عم في قصة الخثعمية من غير حر الانتظار كذا وذو سليمان عم والقائل بالفرق ٣ وقوعه منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ٤ انه عم عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل بها ٥ انه عم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب الذي يوجد فيه العلم وذلك بالاجتهاد

وغيرها ولا يكون ذلك الا بتقريب الوحي وتخير الراي اذ لو كان لتطيب قلوبهم فان لم يعمل براءتهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا اشكال ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كابراهيم للوط وهرون لموسى كما كان الاصل فيما الخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكر واغير مختص بالاصول مع ما اورده العزيمة الثاني من اختصاص الآية بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا نعتدي به ويكون متعبدا لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم قوله واصله في عدمها محل الاختلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير الصحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله اما التابعي ما ذكر في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليدا ذهم رجال ونحن رجال الخلاف في قول الصحابي بانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عم وذكر شمس الائمة السرخسي انه الخلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه لا يعتد به والله اعلم

قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير ذكر ضم وجه ضبط وتقسيم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي والحق انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان ولذا يخص من النصوص الوارد لسان الاحكام ابتداء وان اريد به اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس

ببيان وتسنى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان
التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا
النسخ بيان المدة بقاء الحكم لا للشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان للمدة معنى هو
مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية
بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا
حيث يفهم من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء
لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان
عام الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد
فيكون تركا لظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة
من جهة فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب
بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه والجواب ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي
بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت
تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا
ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند
من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود
وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم
ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله بيانا التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز
تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وقيل فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم
على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه اصل الحكم ولولا ذلك بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا
يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التغيير وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا

بيانه اي فاذا اقرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التغيير لان معناه اللغوي هو الايضاح
ورفع الاشتباه واما تسميته التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا
فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد
خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان مستقلا فنسيانه حكم وان كان بغير كالاستثناء
ونحوه فلا يصح الا موصولا لانه لا يعد في العرف منفصلا لا يفضي قطعه بنفس او سعال
او نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث
ووجه التمسك انه لو صح الانفصال لما وجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او
يكفر فانه وجب احدهما لا بعينه اذ الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا
ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله
وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح
الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا
من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود
الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول اني فاعل غدا بمشيئة الله ان
شاء الله كما يقال لك افعل كذا او كذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان
مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال
الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على
اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب انه لما وقع في كلام الله تعالى حمل
على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط
او الصفة مثلا او ساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو
انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى
التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فيعد ذكره
تغيير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير والجواب انه على هذا التقدير يكون جميع

متعلقات الفعل تبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار
لحرف غير ذلك والجواب ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد
لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله
بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى
يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال
والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هو الاستثناء
والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يتم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم
بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ثم الخلاف
التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر
يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة
والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة
مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانا قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير
في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يومروا ثانيا بمجدد
وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة
على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة
لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على
انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق
وامروا بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ
لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقا
والاطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى
لنوح عم فاسلك فيها اي فادخل في السفينة من كل صنف من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك و
اولادك ثم حصل ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض و
جمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فانا جعل ولو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن
الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب

انه انما ورد تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبود اتبع الباطلة من غير ذوي العقول فغلب
جانب الكثير والجواب ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما
علمت ان ما لما لا يعقل وعلى هذا يكفي قوله تعالى ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا التخصيص العام قوله
واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند
الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص المستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما
بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من
اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك
لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد ذكر ليتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص
ليس كذلك بل هي بيانات ودلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر
فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء
فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة
والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف
في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج متعلقا بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن
الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول
اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فهو مجاز وجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز
على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج
بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص من الشرط والصفة والغاية
وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم
ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير
وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق ما والصدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا
اسقاط لعدم التناول قوله قالوا تحقق كون الاستثناء بيان تغيير انما هو بالنظر
الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد
البعض وهذا ظاهر والمذهب الاول وليس مختار اعنده وهذا معنى قوله موجب الكلام بدون
الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض

وقالت البقوم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله و
اختلفوا في كيفيته على ما سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك
له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفيته
عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصله اقوال فيها ثلثة ا ان العشرة عبارة عن السبعة
والا ثلثة قرينة ٢ ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة
معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع
الاسناد الا على سبعة ٣ ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كان له وضع
لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة قوله ثم فرق لهذه مسئلة
اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعندنا الشافعي رح نعم حتى يكون معنى
الا ثلثة انها ليست علي وعند الحنفية رح لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها
في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر
الكلام قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى
الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة
في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي
بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع الكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال
على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول
الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة
بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا
ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة
فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة
وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل
فيكون مرجوحا ما استدل المص بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان
المستثنى منه عبارة عن العدد الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال
ان استعمال المتكلم للعشرة في التسع مجاز والا واحدا قرينة المجاز قوله او قبله عطف على
بعد الحكم اذا اطلق العشرة على عشرة افراده ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو

السبعة قوله حجة الاول قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا يجوز ان يراد بعشرة كمالها
او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة
بكمالها لا امتنع الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات
لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام
يتم باخره فلا تناقض وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج على ما قال الشافعي ان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة دون البيان ولما ذهب المص الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول
بالمذهب الاول حملها جميعا على المذهب الاول تقرير الاولى ان الاستثناء لو لم يبطل المستثنى في حكم المتكلم
عند لان اعدام التكلم الى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق
بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام
الذي خص منه البعض فيبقى حكم العام المخصوص فيما بعده حينئذ يتكلم بالكل ويتعقد الكلام في
نفسه الا انه يبقى الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية
ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا اصرح في ان الاستثناء
يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة
انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته
فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود
الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما
سواه ولا اشكل انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه
عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق
ما ذكر القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس
وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فتكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان
المذهبين الاخرين فيتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخرين حكمان احدهما
نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد
اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى والمستثنى
منه واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ذكره المحقق ان الحجج الاول لا تدل على نفي
المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل يقول ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه

الا العدد وانما التكلم بالاخر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل لو كان الخ تقرير السؤال ظاهر
من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهو قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد
وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي مما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق
من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما
اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب
الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية للفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج
منها الاصول على انها استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها
مجازا اذ اخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير
اعتراض ابن الحاجب هو بناء اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو
باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن
وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها
مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكر المص يلزم ان يراد بالجارية معناها
المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله و
الجواب الى اخره على الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة ان المراد بالمستثنى منه
هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص موضوع لمعنى معلوم
لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل
على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضايه قال ولو صحت ارادة
مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وهيهنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد
اخراج البعض ولا يخفى عليك بان هذا دليل مستقل على المذهب الاول والابد في جعله جوابا
عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي
وبالعكس مجاز لوجوه ا انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اذ يستخرج بالا

بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين
متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعلى الصحيح هذا الوجه ضعيف لان الاجماع
الثاني ممنوع ولو سلم فيتصور ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته اثبات وبحسب
اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من انه كونه نفيا واثباتا ثابت بطريق الاشارة كصدر الكلام
الان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ما ثبت اشارة وقال
شمس الائمة ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله ٢ ان القول بكون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح بالمذهب الاول دون الاخرين وقد ابطلنا
المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
فوجب تاويل الاجماع عليه ٣ ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من
الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص مبني على
ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما
على المذهبين الاخرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات فيه نظر لان جمهور
القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قالوا بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه
اذا حكم على العشرة الا ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت
قوله ووجه المجاز انه بطريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان
انتفاء حكم الصدر لازم الحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر
من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف في الصلوة
بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر
بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس وما ذكر
في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت
لفلان علي الف الا عشرة كان العشرة لم تدخل تحت الوجوب على المقر لانه نافي للوجوب عليه
بل العدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورده دليلا على ان الاستثناء في مثل
لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه كل صلوة
بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم لعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة
بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير

جهة القبلة وبلزوم البيت ولحوه ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا
يدل على اكرام كل رجل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شى اخر ممنوع على من
الصدور وخلاف جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا
عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما
يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر
بناء على ان الوصف قد يشعر على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا
على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله الا صلوة
سلبت كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز وهو السلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول
المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائز الا في حال اقترانها بالطهور ومعنى ان يتعلق
الاستثناء بكل الصلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور وهو باطل ايضا بشرط
الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم
تعلق اثبات ما نفي في الصدر لكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائز حال
اقترانها بالطهور وهو باطل ايضا فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو
المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف وهو الجواز فلا يلزم
جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد
الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى الصلوة جائزة في حال من الاحوال
الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة تقع غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة
حينئذ كما تقول ما جاءني قوم الا راكبين بمعنى جاؤوا راكبين الا ماشين من جهة ان الحكم المثبت في الحالة
المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يعلم شبهه فضلا عن صحة لكن في الحكم
الكلي في صدر الكلام انما يصح على عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض
المنقوض ثم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها
من ضرورة وقوعها في سياق النفي في جانب الاستثناء توجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في
الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يثبت هذا الحكم ويثبت
نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي كما تقول ما جاءني احد الا راكبا

قوله فان قيل قوله في الحاصل السؤال انكم القائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا
اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا
قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم هنا الحكم بجواز كل
صلوة بطهور بل يلزم هنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا
يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك
لانه بالنهي انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء خرج العالم عن تحريم المجالسة فحكم الاصل قوله
وايضا لما لم يسلم الخصم فاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور
بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس انه من مراتب العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين
بوصف بطريق الاستثناء كما في قوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط
المفروض وههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز فيلزم جواز
كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة قلت نظر لانه طريق ظني
وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء لو
علم انه لو ثبت العلية لم يتصور لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع حتى لا يلزم جواز
كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة
بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا تتوقف الكتابة على شيء اخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان منع
كونه دليلا او دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز
ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء قوله والاوجه ان هالك ان قوله
الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون خبرا عن الاستثناء المفرغ متصل
لانه معرب على حسب العوامل ويكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير شيء منه عام مناسب
له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد فالجواب من الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل
لزوم وجوده بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق
العبارة بمعنى انه يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ وكذلك لزوم وجوده بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع
اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته
بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لا ستفادته في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه

في الامور على الاعم الاغلب وحكم باسلامه على الظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله قوله وما قيل حاول ابن الحاجب في غير ذكر المذهب الثالث بوجوه احدها انا
قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد
بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ والاول
اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية
الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل على تقدير ان يكون عشرة
الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني ونقضه وحل على
يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر
كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض
فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو
عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة
العرب تركيب المعنى الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى
واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب
بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه
انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا
ركب زيد مع قائم وجعلا موضوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام الى غير ذلك من القواعد الصرفية
والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين
فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركبت من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان
ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخصص ببعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي
كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ولا يكون اجزاؤه دالة على معانيها
الافرادية الا في بعض المركبات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير
اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب
الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه بمعنيه اداة الاستثناء والمعاني الافرادية
ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه ان الاسماء ونقل اليه

اللغة واما النقض فمثل شاب قرناها قد دفع بان ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية
بثلثة اسماء وقصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك لانه قال ان التسمية بثلثة
اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضر
موت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه
ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها ولو سمي بزيد منطلق وبيت
الشعر لا حكاية ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل
ابي عبد الله حيث اعرب وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال
ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المنقض واما الحل فليس
بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض
فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا نوعيا جاريا على احد او بعض فيه اختلاف او يصلح ان
يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية
فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض
او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او لا يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة
وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا ينفصل الحق فيه سائل التحقيق
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت
منها الثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست
السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما ان الثلثة
اربع ضمت الى الثلثة وانما الستة باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة
مراده في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا المركب صفة لعشرة موصوفة بانها اخرجت منها
ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع
للسبعة لا على انه وضع له واحدا لكان مقصورا بل على انه تعبير عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه
باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في الاعداد ظاهر فانك قد تعبر عن عدد من
عدد في نفي المقصود كما تعبر عن عشرة بعشرة بنفي سبعة وتربيع عدد الى عدد في تحصيل المقصود
كما قال الشاعر بعد سبع واربع وثلاث هي حسن المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة

يعتبر عدمه بغيرها كما يقال العشر جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا استعى ان تحمل
المذهب الاخير والمذهب المذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي
ابطلوا بها المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قال ان موجب
صدر الكلام سيجيء بالمستثنى استثناء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام
ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة
بالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا او عبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما
يصح في غير الاستثناء المفرغ للمنقطع بان مثل ما جاء الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء
زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده فالوا انه تاكيد على تاكيد قوله حكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان
الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب
الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا
العرف فرقا بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كلمة الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا اختلاف بين المذهبين
قوله وهو انسب يعني ان القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق
الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة انما والا القصر مثل ما
جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا اشتراك للمستثنى في الحكم غيرهم افراد
المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني
اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد
الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في قدر المستثنى وان كان لازما
الرابع اجماعهم على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا او عبارة
قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحسب ما ظاهره المستثنى قصدا
وصيغة مع تدبير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على
ما تناوله اللفظ ولا يجعل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز
عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان
الاقرار يدخل فيها قصدا اي يصح اخراجه منها فلا يصح استثنائه والابطال بطريق المعارضة
الاستغنى الوكالة ويصح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار

الموكل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيه الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء
الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة
معناه اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا
ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن
حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على
الوجه الاول لمحمد وهو ان مجازه الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما
كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت
الحمام الاسود الا هذا الاسد وذكران دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي
بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار
الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح
استثناء الانكار لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة
قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار ويكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء
من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا او صح الاستثناء اخراج
الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة الا ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار
فلا يثبت فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه قوله
مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ
الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء
فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المصنف
محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ
الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وهذا وارد اصحابنا
الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى الا الذين تابوا منفصل اذ اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اذا ولكن الذين
يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائب منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب ليس
من الذين يلي الاولى والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام
منقطعا ويتنوع بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان
دخل في الصدر لكنه لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو مقتضى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات

حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثابت
على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان
المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق
والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيشمل الفاسق المنا ولكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان
فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان القذف
لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا
في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقون
بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المحصنات لقوله تعالى اولئك لا اشكال ان التائبين داخلون فيهم
مخرجون من حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم
منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح
الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في
منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا
هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات
المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام
في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام حاصله ان الفاسق ههنا
اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي
او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة
قضاء الشرع بان الفاسق التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان
يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم
تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يتناول زيدا على تقدير عدم الاستثناء وان
اريد الثاني او الثالث فلا يصح اخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه
في الجملة ولانه قاذف والقذف فسق ولا يخفى انه مع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا
ومع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين لانه فاسق بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال
على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس يصح للاجماع

القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكون به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في
المستثنى منه انما يكون باعتبار ما والمستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف
لو ثبت الحكم لما صح الاستثناء فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا نظر في صحة
الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق لهم اذا لم يدخل في الانطلاق
فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي
في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل
خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته وتمسك المجيب بانه لا فائدة للاستثناء
المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة
جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائب في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف
لانه قال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين
منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفون والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه
يجوز من غيره كما يقال اكرام بلادنا اغنياء هم الا زيدا يعني ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل
على الكرام لانا نقول يجب يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر
بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال
التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين
اي وقت توبتهم على انه يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك
بعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد
الاستثناء عقيب جمل معطوف بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع
والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر في العود الى
الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب الحنفية انه ظاهر في العود
الى الاخيرة بوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها
من الجمل لفظا او حكما وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يحمل العرب
والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها عما قبلها تصير
بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا
يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني انه عود الاستثناء الى ما قبلها انما هو لهم ولو علم

استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في
العود الى غيرها واما ثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم
توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى
الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء
اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء
وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل الخ تنزل بعد اثبات المطلوب الى
صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي اية القذف المشتملة على ثلث جمل فاجلدوا
ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا
تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة و
اولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف
بيان لحال القاذف وجريمتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية
طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد
التوبة وحكم عليه بعد الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرة
وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل
عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في قوله ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم
على الامام اقامته لا حرمة فعل ثم لم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط
بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام
الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال
وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى
الكل قوله واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة
لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تدرأ بالشبهات
مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسنة مع انهم الفاسقون العاصون
بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا

العقوبة ولا يجوز ان يكون في موضع التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق
فيتصل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل
وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان مسلك الواو لمجرد النسق
والنظم دون العطف على الحكم وكما لم يمكن ذلك اذا جعلناها في موضع العلة لرد الشهادة
مع انه اقرب قوله وهو اقسام بيان التعليق والشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة
عن ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال
بناء على جواز التخلف بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب
الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه
وان يكون علة للحكم فبالشرط يتبدل ذلك ويصير انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق
بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب
فذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض
الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال
قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد مثلا بالف على ان تصدق بهذا
الشرط وهو كونه يتصدق له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع انه شرط لا يقتضيه
العقد لان هذا التصدق ليس شرطا بالشرط بل هو شيء من شعرا اي احد التصدق من ثلثي العبد
والحاصل انه شرط منهم فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله
فصل في بيان التبديل وهو النسخ الخ النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس
الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها
من موضع الى موضع اخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع
هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي الحكم الدليل الشرعي
المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغاير كالصوم
والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وعند ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء و
الاذهاب عن القلوب عن ان يرد دليل وكذا انتساخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق
بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخ لا من المبني للمفعول

وهو المنسوخ وقد يطلق النسخ على الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل
الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر قوله ما ثبت في
الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واما ما كان لا رفع
لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا
الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله و
لما كان الشارع يعني ان النسخ بيان لمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع
بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول الخ فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق
لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي
حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يعم التابيد
ولهذا كان تقضي المحاكمة عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
لا مطلقة تعم التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية لا ينافي ذلك قوله الجواب
انا لا نم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي صلى الله عليه وسلم وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان
توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا
او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة تعم مدة التابيد فتبديلها
يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله
اما النقل اي القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وبقول نبيهم
وادعوا كلا منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة
فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارضون ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره
واما قول النبي فانهم نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة
الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض
الاحكام كيف ولم يبق زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة
موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم ولو صح
ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم والقائلون ببطلان النسخ
عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه مع لزوم حسنه وقبحه لذاته

وهو ممتنع والثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت
اولا وظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل
وكلاهما محال على الله تعالى والمص استدلوا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم
وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن ادم عم لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى
بدليل نقلي قوله تعالى الاحكام المذكورة كانت جائزة في الاباحة الاصلية دون الادلة
الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امم مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة
لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشا عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية
عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب
ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار بالثاني الى بطلان دليلهم الاول
بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في
مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي الخ لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر
الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فلا يكون حجة في صورة ما فكونه حجة في صورة ما يكون
رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء ليس بالاستصحاب فالقول
بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ
حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن
الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او جهل بخلاف الاخبار عن
حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف لهذا
كان المقيد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث
الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد بمعنى الدوام ويكون مرادا منه طول الزمان فيرد دليل
يبين انتهاؤه فيكون نسخا وحقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام والاستمرار في جميع الازمنة
وارادة البعض مجاز لا يصار اليه بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه
في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا
اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد على الالزام في جميع اوقات
الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام و
النسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف

به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم نسخ
قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على صوم
كل يوم من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب
بمعنى عدم الاستمرار منافيا له وذلك كما يقال صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في هذا الخطاب
واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعليق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب
له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الاول بالابد دون الثاني
فان قلت قوله وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت
مرجعه الى حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله
وذبح ابراهيم عم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما
الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله وفديناه بذبح عظيم
والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها
وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار
المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد
وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر
ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن
من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما استبعد انه من الخارج وانما
كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع
فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على ما مضى سابق بل الغرض
انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت امتثال الامر به ما يتسع
لفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل
ان يؤتى من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا
تحجوا ولا تصوموا ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا والايتان للامتحان وانما هو ايضا
وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه
يقال فدتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه
وحيث قام الحلق مقام الاصل لم يصر تاركا للمأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الحلق قام

مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة قلت
انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل
قد زالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا
للوجوب قوله لا القياس لان شرط القياس المتعدي الى الفرع لا يتعرض له قوله فلا نسخ اي
بعد النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصوص بالاحكام
المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت
حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون
الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه
ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك
وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز ولكنه اراد ان الاجماع لا ينعقد الا بخلاف
الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة
فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور
حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزام اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو
غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء النسخ بانتفاء
شرط ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون
كذلك لو لم يكن مستنده النص الراجح على النص الاول الذي يجعل منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون
الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تواتر ذلك النص فلا يصح جعله
ناسخا الا في الاجماع المبني عليه فانه يكون متواترا فيصح جعله ناسخا قوله والمعنى اشار
بقوله يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بعجز العباد
وجهلهم عن معرفة مقادير ما صار بيان المواريث كالتتمة للايصاء وكذا الفاء في قوله عم ان الله
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية
الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق
الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق الوصية الا بالسنة وذكر الامام السرخسي
ان المنسوخ بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتسخ بقوله عم لا وصية

لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت
بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله
وكان هذا اجماعا في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن
بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم
الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ و
الشيخة الخ بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب تحقيق فيه بحث اذ لا دليل
على كون التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يبعد في القرآن للقطع
بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل
التوجه الى بيت المقدس شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر
انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رض دليل على
نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد
اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه بالكتاب وهو
قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان
حرمة الزيادة على التسع ثم لا تحتمل النسخ لان قوله من بعد يدل على التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد
قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع
الى الوحي حيث اذن له في الاجتهاد من غير ان يقرر على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث
فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حتى لو قيل فاذا سمعتم عني وقيل هذا الحديث مخالف
لكتاب الله تعالى والدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل
انما هو في منسوخ الكتاب لا الحديث الا ان ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل الجاري
النسخ الا في حكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان بحث
استطرادي بمعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغيره كذلك ذكره ان
المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والانقضاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بذهاب الله تعالى ذلك العلم
عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا
البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على سوء النسيان في الجملة لان الاستثناء

من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذكر ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
قوله وقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة
سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء
او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب ا انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية
ب ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية ج ان كانت الزيادة لرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا د ان غيرت
الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار ه ان اتحد
الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا و ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا
بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قوله بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتوكيد
سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي
وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا
تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب والمحصول وهما ماخوذان من الاحكام اذا عرفت هذا فنحن اذا اخرجنا مفهوم المخالفة
عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رح لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك
على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فيقول حكم المستثنى في
الثاني ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة
ا زيادة ركعة في صلوة الفجر و ب زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف و ج التخيير في ثلثة امور
بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث
يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث
ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين
اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين اعني
الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه واذا اقتصر في تفسير تغيير الاصل على
ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه كالعدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون
كالعدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون كالعدم
العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين
وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل

الزيادة فهو كالعدم في اشتراط الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه عبد الجبار هو ان الزيادة ان غيرت بالمزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا وقال لو خير بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقبح تركها فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله** فانه قد يقال ينبغي ان تكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** ترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بشرعي لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاشياء معناه وجوب احدها لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرها مقامها باق بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وانه يستعمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على المقيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه انه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على

عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف حتى يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستحلاف ... سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطل الخصم بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستحلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستحلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك كل الامور الواجبة لا على التعيين **قوله** وقوله فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا لا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما المعنى فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين **قوله** ان قوله فاستشهدوا ا يحمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم من المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غير ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند الاداء لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام للاعرابي اخف صلوته ثم صل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة ما طرقت الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل

فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكون جاحده كافرا فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قيل اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما تقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فيجب ان يكون الفاتحة فرضا واجبا معا انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ثابت بقطعي والواجب بظني الا القطع قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة يعني انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** يعني انه لا تجوز الصلوة الا به لما قيل ان يقول لم لا تجوز ان يكون واجبا يعني ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة الى هو الاصل الا انه لا يغسل الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم تجعل تلك اي الواجبات يعني انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خلاف في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب يعني اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقههم واصوله ثابتة محكمة وشاخ فكره عاليه منشعبة كغصون فقههم **قوله** للتشريك في صدر الكلام وهو عند المصارية فانه منصوص على الشركة في الربح وساكت عن نصيب احد الشريكين في المال المشترك ساكت عن نصيب الآخر فاذا قال على انك نصف الربح فكانه قال ولى ما بقي في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذكره ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت

البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا اصبح الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** كذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء من الاجابة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام هو ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم فما حصل لها من الرضاء والاجابة وحاصل معناه انه جعل بيانا لحالها وكذا لكونه بيانا وهي الحياء وجعل سكوتها دليلا لمنع الحياء من التكلم به وهو الاجابة والصواب ان اللام في قوله لحالها للنسبة للبيان وانما هو تعليل اي انما جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حالها في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجابة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا للثبوت الحق عليه واقرار اته لاجل حاله الدالة وهذا هو الموافق للمتن بصدده انما البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بانا حذف المعطوف عليه امكان عرفي ودفعي متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى انه ذكر بعض فصول التجريد ويعد تكرارا فصورة عطف عدد مفسر انما تحمل على ذلك الدليل على حذف تمييز المعطوف عليه بقرينة المعطوف بما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة درهم او بالوزن مثل مائة قفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني فان الخلف لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح تفسيرا على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع ما فيه لكن وهو ان تمييز المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لعطف على الاول موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يترك الاصل مع كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستعمل لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مجموع المعطوف اعني المضاف اليه

فصل في بيان المفهوم

لا نفس المعطوف على ما زعم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف
عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة
وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف
من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر و
والشرط وكذا الوصف في مائة وثلثة اثواب على ان مائة ودرهم اذ الابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير

قوله الركن الثالث الاجماع

وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان
على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة
محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز
بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان
ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان
اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الى آخره ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب
بالتعريفات واطلق ابن الحاجب عن قيد الامر الشرعي ليعم ... حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم ففي امر شرعي والا فلا معنى للوجوب
والمص خص بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية
وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي ... ظنا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة
وكثير من الاعتقادات وايضا الحكم الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط
المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث هنا في امور ركنه واهله و
شرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل جرى على هذا لكان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد
بالبحث المعنى الجنسي وكانه قال والابحاث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله
ضرب امير الجنايات روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال وتحدثهم
فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته قوله وقد يكون
اي سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او
اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية و
تكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر

الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع
احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع
ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من
النصوص قوله في العيوب الخمسة في الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة
في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل
المخرج والاغتسال اعني الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول
الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم
ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه
المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان لا يمتنع مخالفة
الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه
من وجه ونقل كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل لزم القولين عدم قائل بالتفصيل
فهو قول بعدم القائل بالتفصيل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب ابطال القول به والا لما
جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل
فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم
التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي
التفصيل تخطئة كل العصر في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة
الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في
المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله والمانع قبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من
التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة
احكام الجزئيات اذ لا يخفى على المناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان
السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من الشمولين
بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد صادق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه
لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج
وابوين دون زوجة وابوين فالتابعي لكن بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود
ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة الحسن

ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رح واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
ما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غايته ما في الباب انه ركبت مغلطة بحسب
التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل بحيث يتعلق الحكم في كلام القولين باعتبار فرد لكن
من الظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد لاختلاف جهة العلو والجد مع الاخ لا اتفاق
الفريقين على جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز خروجها عن الحد واما مسئلة علة الربوا
فلا نحو ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع
اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية قوله اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل
به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن اسقاط حجب المحروم منتف باجماع
ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني اسقاط الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان
الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه
قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال
قوله فلا بد من ضابط تعويل الكلام ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث
القول الثالث ابطال الاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا
لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط
لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وفي اي موضع لا يشتركان فيه وذلك
مقرر ان المختلف فيه من القولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل
واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد
شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة
الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق
من امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان
في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث
القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني
عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين
حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب
احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول

العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما
جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزوم رفع هذا الحكم بل انما اذا اشترك القولان في حكم واحد
شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على الاطلاق واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما
متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين اما بصورتين لانه اوجب ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة
معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين
لا بمس المراة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض
بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه او ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول
الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق القولان على حكم واحد شرعي كتوريث الاب والجد
في الولاء كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض ثم
ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلي الصورتين
فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول
الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا او فرضا وتحليل ذبيحة المسلم ومسئلة مساواة الاب
والجد ثم القسم الثاني يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه
واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى على المتامل انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع
عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف
على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علته
القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد صحيح هو حكم شرعي
فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما
شرعيا لا تدرك الا باخطار الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان الربوا في غير الجنس
وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله والتطهير واجب بالاجماع
قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما
غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الكل في حكم
لو اعتبر تركيب الحكم في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم
الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رح والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد
للشافعي رح فظهر انه لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة ابطالا للاجماع فان قيل

ثم انعقد على احد الافتراقين اعني الانتقاض بالخروج دون المس او العكس فالجواب ما مر من ان من كونه
واحدا اعتبارا بالمس بحكم شرعي فانه قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي
هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب انه بطلانها بالمس مجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال لان الظاهر
ان الخلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في
العلة قوله واما الاجماع المركب فانه من هذا الى ما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا
بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو الا صاحب البدعة
الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة معدود من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار
ومطلق الاسم انما المتابعة المشهود لها بالعصمة فالشخص الاسم صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه
مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد
بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب
قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على انعقاده مخالف واحد قوله انقراض العصر
عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وما ملوه ذكر جواز الرجوع
قبل الانقراض لاحتواء من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا
وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله
بجعله الخلاف المتقدم مانعا منه اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب المناظر بل على ان يعتقد
كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعي وقد صحح محمد انه لا يكون مانعا وتفرع الى حسم
ما ادى الى المنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز ملوه
فانه لا ينعقد عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل حكم امضى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل
على انه من شيء حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق الا ملم يتنفذ لئلا يعتد به
بقول عباد بحر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجواز ان
يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وتقرر المجتهدون للاتفاق على القول الاخر ورفع
الخلاف وان لم يكونوا امن الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو انه يثبت الحكم انه الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي
لا يثبت يقينا لان الاجماع انما هو فوق ... قول الرسول وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة
التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا
لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا قطعيا الاكفر جاحده

وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر
جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسائر ما فيه تفصيل على اسبيل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه
من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى
مشاقة الرسول عم كفر فيحرم اذ لا يجمع مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم
لزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل
صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيتبع الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه
وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله
على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول لمخالفته
حكم اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم يلزم اتباع المباحات واستناد الحكم
الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع
هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ... ويسمى
موسى عم لا يعد اتباعا لليهود وذلك كالخاص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز
ان يراد سبيل المؤمنين متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صار به مؤمنين وهو
الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوصيات الاسباب والاحتمالات والتاويلات بالنصوص ما دلت على
ظواهرها ولم يصرف عنها صارف وقوله تعالى انما التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدليل المانع عن اتباع الظن واعترض ... بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين حالا
به وسول الله عم ويكون في صحة العطف تغاير المفهومين والجواب انا لا نمنع ذلك ح هو انما يصح العطف
لو صح ان سبيل المؤمنين علم لا يحصل ... اتيان الرسول عم مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل
ونحو ذلك قوله ولا يلزم ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا دخل فيها ما اتى به النبي عم حتى ... ما الاجماع
الاستدلال وحكم ... كونه غير ما اتى به النبي لا ... اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لانه عطف اتباع غير سبيل

على مخالفة الرسول عم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد
وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الاحتمال الذي التزمه من انه جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور
المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع مع انما اتى به النبي عم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه
انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع غير سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين
غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من ... الاحكام الاجماعية
غير سبيل المؤمنين قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق
والطريق المستقيم اذ العدالة هي الصفة الثابتة بتعديلهم فهو ينافي الكذب والميل الى جانب الباطل لا خفاء في انها
ليست ثابتة لكل احد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول
الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيارهم الحكم الحق للشهادة على الناس
قوله وكل الفضائل محصورة في التوسط تحرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب الانسان ثلث
قوى احديها مبدا ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها
بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من
الماكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا
الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس
اللوامة وتحدث من اعتدال الاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة
فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محفوف بطرفي
افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم
النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع
نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن
اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها
على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور
اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية
للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات
افراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب

اللذات القدر الذي رخص فيه العقل والشرع ايثارا للخلود فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة
واليه اشير بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس
الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجهة اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها
ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها لئلا تستعبد الناطقة من هواها
وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع
والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى المطعم
والبهيمة الى العلف والا هلك الكل بقوله النقل لحيوانه اراد بما هو اعم من البهيمة والسبعية واما
الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس
الانسانية فموضعه علم الكلام قوله واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر وامر عم قطعية
ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم
الا اذى ولان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطا في الاجتهاد لا يعد من المواضع لا ينافي كون المؤمنين العاملين
بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع
عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة
قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا فلان العدالة لا تنافي الخطاء
في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا يقتضي عدالة المجموع
بعد القطع بعدم عدالة كل واحد من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكره من
الاخبار فقد يستدل بها على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر
واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رض وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد
التواتر غير معلوم ولا نحوان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله وانما ذكره بعد ذكر النص
مما يصلح دليلا على قطعية الاجماع بستة اوجه حاصل الاول انه امر محكم بان كمال الدين الاسلام ... ثم احكامه
معللا ولا يستكمل اذ كثر امر الحوادث حالا بعد حين بصريح الوحي فيجب ان يكون منه ... بعد الوحي حيث لا يصل اليه
كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل بالضرورة او يتعين استنباط المجتهدين وح اما ان يسقط
قطعا ونقصا لكل مجتهد ولا باطل ما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم
الفائدة فتعين استنباط جميع المجتهدين ولا دلالة على عصر دون عصر في تعيين الاعصار فيجب ان يعتبر

عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم
وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا حاصله بتوضيح الكلام ولقائل ان
يقول في وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم
المندرج في الوحي مما اطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر كان قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو
التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا الادراج حكم كل حادثة
في القرآن والحكم حصل القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون
من امة محمد عم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل
تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود والثاني ان ما اتفق عليه المجتهدون
في عصر بعد ذكر على كل عصر قبوله كان المتفق عليها اس الحج تجب قبولها وثبوتها في نفس الامر
المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق
عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا
يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره
لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه نصا على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا
قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية
الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا الا في وقوع الضلال والذهاب عن الحق
من الطاغوت ومن الشيطان واما نفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا الواجب على ظاهره لزم ان لا خطاء جماعة
من العلماء قط ولا دلالة على نص جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية
الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير ومثل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما و
تعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها انقاصها و
اخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس
المزكاة فكيف يحتج المجتهدين من امة محمد في عصر والحق ان المصنف كثيرا ما استدلالات القوم بانها ليست
قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما يشبه لما لا دلالة له على المطلوب بوجه من الوجوه الحاق
هذه الوجوه بالكتاب مما ينقل في ذلك عهده ولا توجد في النسخ المعتمدة وقوله تعالى اذ مراده الاستدلال
بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا
قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع

متواتر المعنى فالمصنف قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم
على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بانه انما يدعي كونه
حجة هو اخص الاجماعات لان اجماع جميع المجتهدين في عصر قد حاضرهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف
اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع
عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص والاظهر ان الدليل تم على مطلوبنا لان دليلهم استعمال اجماع
العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والاتفاق حاصل كثير
من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية
بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم
ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور وهو المفصل على ما اشار اليه المص هو ان الاجماع القطعي
المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله
كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم مروي فيه خلاف الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز
انا نسمي مثل الحكم الثابت بالاجماع ثبوته بم اهل الاجماع للاجماع على خلافه ومما يقال ان انقطاع
الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد تحامى عن اطلاق لفظ
النسخ الى لفظ التبديل محافظا على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما
الخامس فهو السند والتأمل فيهما في بحث واحد الانعقاد بسبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني
سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم
الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع
مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفايدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة
المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع
كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله عم لامر ديننا
افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع وذلك
واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة
ان المذكورين خالفوا في ظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا
يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على ذلك السند

بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط
كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا
يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان
الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا اي شيء من الصور اذ
التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم
بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون
لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع
اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان
الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال قوله
واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون
بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما ينقل عن النبي عم واما فيما ينقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب
العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرع هذا هو الاظهر ولسنا نقطع
ببطلان من يتمسك به في وجوب العمل واستدل بانا نقطع الظن مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب
العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد لما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والاصل
الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه حجة قطعا

قوله الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير و
المساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل
في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك
الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه
عليه ولا يمكن ذلك في كل شيء بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم
ولا بد من ثبوت مثله في الفرع اذ ثبوت عينه فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل
ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم ان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف

ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لاستحالة عنه ولو سلم فالثابت في الفرع اذ ذاك حكم الاصل بل مثله
ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمص زاد بقيد العلم على الادراك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة
النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات
المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه
فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما
على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل
المحل الذي سمي مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع
مثلا اذا قسنا الأرز على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الأرز لابتنائهما
عليه في الحكم لا يقال نتحرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه
غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما اعم من الموجود والمعدوم اي المعلوم ولو
سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية بل يسمى تعديه في الاصل حيث
ان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء مجاوزا الشيء ومساعدا عنه والحق ان التعدية في اصطلاح
التعريف مجازا او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما
سبق من الالا اعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا اما بالنوع وذلك
لانه مبني على ان تكون التعدية تعميم ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والاستقلال
على الاوصاف وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما
على حكم النص ~~الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي~~ مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له
في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن وان التعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو
التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس
انما يقوم به ويتحصل وهذا الحمل وجه احسن ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما
اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه
اثبات الحكم شرائط لا اركان وبانه هو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب
اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكر من

ان المراد بالعلم العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده
في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد
ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه
. وهذا احسن من جعل القياس نفس التعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع
اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة
الربوا فيه لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وافي بالمقصود لانه ينبغي على هذا التعريف انه لا يجعل
شيء من الادلة مثبتا للحكم بل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي
والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم
الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار
على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر .
واصحاب الظواهر نفوا القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية
ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في
الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا
واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاول لا يقال فمعنى بان
الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع الاصل في علة حكم فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا
لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا اذ لا تخلو الوقايع
من الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية
يجوز التنصيص عليها بالعمومات فالجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني
الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب و
بالسنة المشهورة وبالاجماع المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس هو لوح من درة بيضاء طوله
ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش
بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا
لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله

ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها
اي ما سقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس بنبت وغير منبت ولا مخرج للتقسيم المراد في مثل قولهم ما
ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه
تمسك لحاجة الى ذكر الجواب وهو ان لكل شيء فرض فهو كاين في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكره
قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح يلزم
ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلم الا النبي عم او اهل الاجماع قلنا
فلمكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم العبيد والجواري
سريات مولدات لهم اولاد اغير نجباء لم يجز اثباته عما فيه شبهة احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه
واما خبر الواحد فصوابان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال الينا
وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي .
بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع القول بالرأي والقياس فيما يمكن فيه القول بالاصل ويكون من حقوق الله
ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا ولنا قوله فاعتبروا يا اولي الابصار
فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا
يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس
اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ثم
نقل اهل اللغة وقد يستعمل العامة في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يكون وجودها
بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على
ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشير اليه فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة
قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب
وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر اذ الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم
ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة على ما في الباب اذ يكفي لها دخل في ذلك وهذا الاستدلال
على ان كل ما هو علم وجوب السبب يوجب العلم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكل فيه الافراد
من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انها يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقوله تعالى
ان لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرايط القياس وما يتعارض فيه الاقيسة وصيغة
الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والعقيد ببعض الانواع الازمنة

فكيف يثبت بذلك وجوب القول الكلي مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا
الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف
ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا يبقى سائر الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص
ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفاء الصفة لكنه لما لم يقل بعموم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة مثبتا
بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح
الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن مباح والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر
للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم هنا لانه ليس المراد لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا الاخذ
الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا
بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا وايضا حديث معاذ فانه مشهور
يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص
الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير
معاذ رضه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير
تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو
اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي بنيت على قياس غير منصوص العلة
وجواز ذلك لمعاذ رضه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وقد روينا في باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام
بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهو انه عم كان يعمل بالقياس
وربما يحمل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه
بالمنصوص لما كانت لذكر العلل فايدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب جواز العمل بالقياس
بل فايدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس
. وعمل الصحابة اشارة الى دليل حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جميع
كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل
ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه
ترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل

من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم
شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا
لخصوصياتها لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فمن شرط الابقاء انقطع بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق حتى انه لا دليل عليهما الا ان الاصل في الموجود هو
الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية
شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة في
شرايط القياس عبارة فخر الاسلام الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون
المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص يدل على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس
بقبول شهادته وحده بقوله فخص ربه بالذكر اذ ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم
بكذا او كذا وفي الكشاف اياك نعبد يحصل بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه
فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام لكنه مما يعتاد الى الوهم كثيرا حتى انه يحمل
الاستعمال الشايع على الغلط فلذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا
به كاختصاص قبول شهادة الواحد لخزيمة لقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد
للنبي عم في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقة اشتراها او انه بايع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص
ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على ان خبره
بمنزلة المعاينة وان لا يكون معدولا اي مخرجا به الا من العدل وهو اللازم ولا يبعد ان يحمل من
العدل وهو الصرف فيكون متعديا فانه باق وركن الصوم فان قيل كيف يصح قياس الوقاع
ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم
الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل ولتقوم المنافع جعله من امثلة
المعدول عن القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيم تبنى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه
ثبت الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عم
اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكم وهو ايضا
مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام
من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من
قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب

الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجوز فيه القياس لعدم النظير
سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة   وأن لا يكون المعدى فيه استعارة بأنه
شرط أن لا يكون حكم الأصل منسوخا إذ لا تعدية لما ليس بثابت   بأحد الأصول الثلاثة إشارة
إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لأنه إن اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع
وإن لم يتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا إذا قيس
الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم أريد قياس ... على الذرة فإن وجدت فيه العلة
أعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وإن لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة
لانتفاء علة الحكم   من غير تغيير أي لا تغير في الفرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق
بنفس الحكم وأما نفي التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع   إلى فرع يتعلق بمحذوف
أي وإن لم يكن المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى إلى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور
أما لفظا فللفصل بالأجنبي وأما معنى فلأنه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل ولا اشتراط كون
الأصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لأن معناه حينئذ أن يشترط أن يكون الحكم المعدى إلى فرع هو نظيره
حكما شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة   فلا قياس في اللغة أي تعدية اسم وضع لمعنى لمسمى مخصوص
باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا
أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والإلحاق
بالقياس الشرعي وأجيب بأنه شرط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فإن علة الإطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبأن العلة في القياس الشرعي هو الإجماع ولا إجماع
ههنا ويرد على المتمسكين بقوله فاعتبروا يا أولي الأبصار على ما حققه المصدر ... النص وجواب
أنا لا نم أن دوران المعنى سبب للإطلاق بل هو سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق
والنزاع في صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعي من استعمال ألفاظ الطلاق
في العتاق وبالعكس لا سيما للجامع إزالة الملك وما ذكر من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فإنما
هو قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص ككون إيجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد
توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو أن اشتراط
كون حكم الأصل شرعيا إنما يكون في مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع
التأليف وقياس كثير من الأعراض على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك قياس بأقيسة شرعية

لا تتوقف على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر وأما أن يكون في القياس الشرعي فلا معنى للتفريع
عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط للقياس الشرعي على معنى أنه
يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم
شرعي بالمساواة في علته ولا يتصور ذلك إلا فيما لو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب
الإسكار أو كما يسمى خمرا كان بالكلام القول خارج الاصطلاح وهذا أيضا على أن القياس لا يجري في اللغة
وأن في العقليات من الصفات والأفعال والأعدام ونظيرها مما ... إذا قياس النفي إذا لم يكن المعنى فيه نافيا في
الأصل كان نفيا أصليا والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الأصلي لثبوته
بدون القياس وبالإجماع وقد ذكر في كثير من المسائل ولذلك نقول ... في الأصل
وما ذكر إلا أن يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بيانه في ذكر فصل المطلق والمقيد   لكن الحمل
أي لفظ الخمر على سائر الأشربة مجاز أعني إرادة معناه المجتمع في ذلك الإطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اللهم إلا أن يطلق مجازا على شراب مخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز
وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي يعني أن الحكم في الأصل حرمة مغياة بالتساوي بالكيل
فإن قيل قد انتفت الحرمة في بيع المقل بقفيز وبيع الدرهم بالحنطة مع انتفاء التساوي بالكيل قلنا
لبطلان الانتهاء بالكيل إلا جاء من جنسه العبد وهو القلي والطحن أسباب الشرع والشرع إنما أثبتها
متناهية بالمساواة كيلا أي قبل القلي والطحن   والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا
فيسئل عليه أن التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة   لأن عذره أي
عذر الخاطئ دون عذر الناسي لإمكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان
فإنه سماوي محض جبل عليه الإنسان   لأنه إن كان موافقا للنص فلا حاجة إليه أو معارضا
فإن عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن ... و
الحد إذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع و
القياس   وإن كان مخالفا له بطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في
إيجاب الكفارة فإنه مخالف لما روي أنه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس و
قتل النفس بغير حق   وأن لا يغير حكم النص في الإطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان
على وجه الإباحة أو التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة
الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم النص

في الجملة سواء كان هو النص في حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى فإطعام عشرة مساكين وقوله أو تحرير رقبة ليس
لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فلا حاجة إلى هذا القيد لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه
لأن معناه عدم نص في الفرع دال على الحكم المعدى أو خلافه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لأن
الإطلاق دال على إجزاء إيجاد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى إجزاء الرقبة الكافرة وإنه لا اشتراط التمليك
والإيمان وقوله تعالى   يجوز أن يغير القياس حكم نص ... الحكم في الفرع ولا ... وفيه
نظر وعبر فخر الإسلام عن هذا الشرط بأن يبقى الحكم في الأصل على ما كان قبل التعليل وإنما اشترط ذلك
لأن تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بعض الأمثلة وغيرها قصدا إلى أن فيهما تغيير النص بالرأي
فمنع الشارح أيضا أمثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بأن المغير في هذه
الأمثلة إنما هو حكم النص في الفرع لا في الأصل   وكذا السلم الحال في الحديث من أراد منكم أن يسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم وجوزه الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل
بجامع دفع الحرج بإحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجوه أحدها أن النص دل على
عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والتزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص
إلا أن مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما
إذ محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود إلا أن الشرع
رخص فيه بإقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الأجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها
فحكم الأصل أي السلم المؤجل يشتمل على جعل الأجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه
وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لأنه ليس فيه جعل الأجل خلفا عن الوجود وقد سبق أنه شرط
القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال إن معنى إقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كأنه
هو الأصل باعتبار حكم الأصل يكون جميعا لذلك لا يعتبر أو يكون أولى بالجواز لكونه مصيرا إلى الأصل
دون الخلف وعلى هذا ... خلاف مقتضى العقد أي الأجل وربما يجاب بأن إقدامه على عقد السلم دليل
على أن ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشراب في جواز التيمم وفيه نظر
إذ ربما يكون لدفع الحرج في إحضار المبيع ولغيره من الأغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية   وأما ما كان
تقريره أو جه السؤال إنكم تجوزون دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير و
في هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب أنا نقيس هذا النص
ليس بالتعليل بل بالنصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكوة في أموال الأغنياء

وصرفها إلى الفقراء وذلك أن الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وإنما
تصرف إليهم إيفاء لحقوقهم وإنجازا لعدة أرزاقهم ولا اختلاف في أن حوائج الفقراء مختلفة لا تندفع بنفس الشاة
مثلا وإنما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز
الاستبدال وإلغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم أن ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر
على من وجب عليه الزكوة لأن الإيتاء من جنس النصاب أسهل وبيده أيسر أو لكونها معيار المقدار
الواجب إذ بها يعرف القيمة فإن قيل إذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته
فما معنى التعليل بالحاجة أجيب بأن التعليل إنما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير
وهذا ليس لحكم ثابت بأصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة
لأن المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الأمم السالفة باعتبار كون الصدقة من الأوساخ
ولهذا كان تقبل القرابين بالإحراق وأيضا محل المحرمات إنما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع
دون الخمر ولما كان هذا الحكم شرعيا عللناه بالحاجة أي حاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعا لحاجته
لتعدي الحكم إلى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لأن الحاجة إلى القيمة أشد وهي للحاجة
أدفع فصار الحاصل أن ههنا حكمين هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية
الشاة للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في
هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الآمر بإيتاء
حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه أي في ذلك
الحكم الآخر تغيير النص أصلا إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير
مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومعا حال أو
هو خبر صار وبالنص ظرف بعد خبر ... ما ذكره المص صار الأصل هو الشاة والفرع هو القيم
والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الإسلام حيث جعل
الفرع هو سائر الأموال والعلة التقوم أورده وشرحها منبها على أن العلة قد تعتبر من
جانب الواجب وهي التقوم وأن المستبدل له يجوز أن تعتبر نفس القيم وح لا معنى للتعليل
بالتقوم وأن تعتبر ما له القيم فيعدل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة و
غيرها فإن قلت   كما أن النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك
النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت

لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح
للصرف اليه وهذا الابدال على صلاحية القيم وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة
في الاسم السابق بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا لا يتوقف
على الصلاحية لانه من اثبات كون القيمة وكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من
الاشعار بان الاستبدال الى الحول … الحاجة حتى لو اسكن الفقير دارا بنية
الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتهما
حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا مع الشاة مثلا … كلا الامرين بالنص
وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة … على
ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في غير الواجب ما يصلح لابقاء
حق الفقير وقضاء حوائجه وهي الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق
ووسيلة الى الارزاق   وذكر الاصناف … السؤال انه لم جوز ثم صرف الزكوة الى صنف
واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الناس والجواب   انا سلمنا ان الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك ولم يذكر للمامور
ان الزكوة خالصة لله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء ابقاء ويدوم اليد فيكون اللام للعاقبة دون
التمليك وانما احال ذكره على غير لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن
وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المضاف اليهم هذه الاصناف لا غير يعني انه
لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او … الصرف
الى البعض لا يغير كون الكل مصارف انما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك … ان الزكوة
ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرفا لملك الشخص الى غيره ثم تعرض المص لانه
عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق
فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع بطلان الجمعية اولا … الاستغراق
ثانيا في العبارة تسامح وانما المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا
لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكره اذ الفقراء للجنس اثبات كون
اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا
للاجناس المذكورة ولا يمنع الا الاحاد لو نقل   على انه ان اريد هذا اي توزيع جمع الصدقات على

جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف
بل الى ثلثة منها فان قلت   اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر
بطلانا ما لم يعدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت   لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول
والاحاطة لمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فابطال ذلك ليس
مما هو ظاهر البطلان   واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل
بكونه مزيلا فتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا امر من طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة
والا وجبت الازالة بل المزيل فان قيل ان الحكم بطهارة المحل لما فيه في الماء … لو كان لازالة لوجب
ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في دفع الحدث … الحكم بالطهارة عن الحدث يعني زوال المانع الشرعي
ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يحس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا … ولو سلم انه
معقول فالماء … الى الخبث ولا يلحق به … بخلاف سائر المايعات … اما اولا
فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الجنب فان قلت
ثم ذكر … المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الحدث غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء
الاربعة واما الحدث فمعقول قلت   … جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه
لم لحدث فيه معنى لا يعقل … في حسن ورده … الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع
جعله مطهرا عند ارادة الصلوة مستقرا الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء
معقول الا انه يصير امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا   … بعد
كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله   وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه ليتنقى
الشرط المشروع التبع قوله   ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط
لطافته وعموم ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المايعات
فانها مطهرة باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم
معقوليته شرعا وزوال … قوله وصف العلة … ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به
وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان موجب العلة بالموجب الحكم ليس مانع
لدخول العلامة فيه مثل ولا جامع لخروج المستقط عنه لان موجب علة الوضوء متأخر عن طلب علم
الناسخ عن موجب الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على موجب الحكم فيلزم الدور وجوابه

بشكل بالعلامة رحمه

ان الموقوف للعلم المتقدم عليها هو حكم الاصل والموقوف على العلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور
فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا   لا نسلم كون احدهما احكام الآخر
بعارض   … الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر الخطاب
القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه
ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد
بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد   وكل من
جعل العلل العقلية موثرة لذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت   كون الوقت موجدا
لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال
لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت   معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد
القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب وكذا في كل ما هو علة عندهم انه علة   كلما وجد
ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت   كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود
الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت   معنى كلامه ان الله تعالى جعل الشارع
علة لحكم معنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائط يوجد الحكم عقيبه بايجابه تعالى قبل ورود
الشرع الحكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء   الا ان الله تعالى بالنسبة الينا يعني ان
الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع
العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها … العباد   ومن انكر التعليل
فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم مقدمة باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة
على يد النبي عم تصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول
انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون
طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء
في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول
من يأبى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا
عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا وتكون
تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب

… القديم

لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما مر به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه
التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود
من وجوب القصاص فلا … وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحال على الغير
لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع
ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص
على القتل حصول ما هو مقصود من شرع القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه قوله تعالى ولكم
في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى انه المناسب هو الذي اذا عرض
على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لتلقاه … عند الآمدي لانه انما
يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما لا يتلقاه عقلي بالقبول … مناسبا بالنسبة الى
وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان … المراد عامة العقول ولهذا ذكر
بلفظ الجمع   الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض
وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميز من بين الاوصاف وينسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر
فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل ولانه لا بد
من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج
علته معلول في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل لا يصلح للالزام دون الالزام وفي المذهب الثالث
… ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ
العلل الشرعية ليست مؤثرات … بالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة … من الصيغة
بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان
المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز المحل
واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينته المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت
بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا شرط هو التعليل بكل وصف قلنا
اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيء الا وبينهما
مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض لان التعدية وعدمها

لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجى فلا لم يعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثانى
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل
ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع
او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها
ما هو قاصر يوجب سد القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى
الفرع وهو ينافيه فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة رض فى الفروع لاختلافهم فى العلة يدل
على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج
التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول
الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل
بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يبطل الاصل بثبوت الحكم فى المنصوص
فمع تقرير التعليل بكل وصف يجب التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت فى الاصل
ودل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا فى المقدرات معلل عند الشافعى رح بالثمنية مع تعدى وجوب
التقابض الى المطعوم   نظيره اى نظير الاصل المذكور فى قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك
فى باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه
شرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين
البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين فى بيع الحنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف حتى شرط الشافعى رح
التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف فحصل التعيين بثبوت
باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذ
لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير
الموزونات لان ربوا الفضل حقيقة تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة و
هو منع تعدية وجوب التعيين لانه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشىء اولى
بالثبوت من شبهته والحاصل انه يقول ان النص فى ربوا النسيئة دليل على كونه معللا فى ربوا الفضل

وكونه معللا فى ربوا النسيئة مستفاد الى الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا فى النسيئة وانه عم
نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفى بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على
كون النص معللا فى الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وسمع بالآخر المنفصل واجماع قطعا
للتشنيع وليس فى ما يوهم ان كل تعليل موقوف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى اورده
المص من لزوم التسلسل واستغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انما
يشترط فى العلة المؤثرة اعتبار الشارع جنسها او نوعها فى جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت عليه الوصف
ثبت ما يثبت كون النص معللا فى الجملة ضرورة انه قد اعتبر جنس الوصف علة لنوع الحكم المستفاد
منه او لجنسه او علم الجنس علة للنوع وبما يعلم انه استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير
مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور   هذا اما قالوا انما قال ذلك لما توهم
ورود الاشكال ولان اثبات كون التعليل فى ربوا النسيئة كاف فى كون النص المنصوص المعلل
فى الجملة والاحتياج الى باقى المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة فى الاشياء الستة قد ثبت بالنص
الوارد فيهما وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص فى الفرع وعكسه انه غائب ثابت
مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة فى المثال ويكفى فيه الفرض والتقدير   الثانى اى
اسائر الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة وهو ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه
ليس بمركب ولا حكم شرعى لا لجواز التعليل بالعارض لان انعكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب
اذ المفسد صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفى كرضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع وجوابه
ما فى فصل الاستحسان وهو ان الخفى قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص
لما سيأتى مع جوابه ولا بالمركب وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة
انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم
وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشىء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت
فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير
الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع فح لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام
اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء
الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم
فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات العقلية فيقطع التسلسل فيهما بانقطاع الاعتبار ولا لجواز التعليل

لحكم شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول
او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس
بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية
من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط
الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم و
العارض والجلى والخفى الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس انه يتعلق الحكم بمعناه
القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات   لان الحكم ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا
كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشىء ولا يبقى ههنا شىء
يثبت به سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت
فيه ايضا وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم
فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف
الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على
شرع الحكم وانما احتاج التعدية الى الفرع لان التعليل ح تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا
لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك
كاف فى القياس   وانما نجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز
التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة
كان ذلك اذنا ببيان علية الاحكام لاجل القياس ومع بيان العلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها
نص الشارع   اذ الفائدة المختصة بالتسبب الاثبات الحكم لعامل ان يقول ان اريد بالفائدة
المختصة ما يكون له تعلق بالعقل ونسبة اليه فلا نم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة
الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكم الشارع فى شرعيتها وان اريد المسلم
المختصة فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لها فائدة غير متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث
وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم و
هو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة باب العلم فلا يعتبر فى التعليل المفيد
للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة

والمصالح وهو يوجب سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة
المنصوصة بنص ظنى واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة
لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راى المجتهد علية
الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لا يصح نفى الظن ذهابا الى انه
يجد وجها على مازعم المص واما عند عدم رجحان ذلك وعند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان
العلة هو الوصف المتعدى   فان قيل الخ تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة
على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق
على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على
التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم
بوجود الوصف فى غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ
العلة لا يكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يكون اولا ثم تكون علة   هذه المسئلة مبنية
على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص عدم حصول النص فى صورة
اخرى مع عدم النص على علية الوصف لكن الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف فى صورة اخرى باعتبار
الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع   ويكون مانعا من عليته وصف آخر قيل
عليه لا تزاحم فى العلل فيجوز ان يثبت بالنص او بغير الحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى
الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة   وان اراد اعتاقه يعنى انا اردنا انه يصير ملكا ثم يعتق
عن الكفارة باعتاق مقتضى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع اعنى الاخ بل هو
يعتق بمجرد الملك   او ثبت عطف على اختلف اى لا نجوز التعليل بعلة اختلف فى عليتها مع الاجماع
على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق
استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة ام لا
اذ اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع فارجا
لبس هذا من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اداء بعض البدل لا يوجد فى الفرع وهو المكاتب الذى
لم يرد شيئا يمكن جعله علة ثالثة   معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع الوصف يقع به الفرق
فالباء فى قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هى باء المصاحبة وح لا اشكال   الثالث
لا اشكال ان كون الوصف الجامع علة لحكم شرعى غير ضرورى فلا بد فى اثباته من دليل وله مسالك صحيحة

ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لها ولما تعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة
النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من
مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا ومنها
ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجي لغير العلية كلام
العاقبة وباء المصاحبة وان المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء
في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة ان الفاء للترتيب والباعث متقدم
في العقل متاخر في الخارج فجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظا الاعتبارين وهذا دون ما قبله لان
الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سهى
فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء
وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد
كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب
كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا
بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني
ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي
فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب ومنه
تصريح بان مثل قوله عم فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما
وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر
الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكر الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواضع تقع موقع
الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما
وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة
الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح
قد يورد في امثلة الايماء ونعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على
الوصف واما ما ذكر المصنف تعليلا من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في الفتح

واعلم ان في هذه المواضع التي فيها سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم
على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان
يكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد حتى
الغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس
فجائز اتفاقا في المنصوصة التي دل عليها النص صريحا او ايماء مثل تم الصلوة لدلوك الشمس
والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فتقصد به بيان وجه
دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يكن وثالثها المناسبة وهي كون
الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصلوة
شرع لكسر القوى الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب
كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها ولم يحصل تحقيق هذا المقام تعليق
اورد فيه غاية ما ادى اليه نظر فحصن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم ليطلعك على الخلاف
عليهم في هذا المقام عسى ان تفوز فيه اشاية بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه
ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ و
الحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من
صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف
ملايما ومعنى ملايمته ان يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا او مخيلا عند اصحاب الشافعي فالملايمة
شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل
ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائم الموافق والمناسب للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه
ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه
يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائيا عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
وهذا معنى قولهم الملائم ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد
اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه
عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب

للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار
لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فمحصل المقصود
كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال
والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائم شرط زائد على ذلك فلابد من ان يفسر بما يغايرها
ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار
الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ
الدين وغير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة
وليس كذلك حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد
حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع
في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا صاعدا الى
ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الذي هو اخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى
الوصف الذي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب الى
اعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة
فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي
للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصالح الضرورية ثم حفظ النفس
وهكذا ولا يشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من
الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس
موثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في
عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكر المصنف من ان
المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس هاهنا ثم قال ومن الناس
من جعل ما اثر عينه في عين الحكم موثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر
عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي
اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على

على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم
هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت
كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس مع ما لم يعتبر شرعا اصلا وهل
هذا الا تناقض قلت ليس المراد بالاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين
الحكم وعلى هذا الاشكال حمل الجمهور كلام الفريقين ما هو اقوى المعنى الذي ظن المصنف الملائم كالصغر
في ثبوت الولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس الولاية النكاح وهو الحكم
الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق
الضرورة لانه يرد عليه حفظ النفس نحوا ايضا فالاولى التمثيل بالحرج ما سنه الى تطهير الاعضاء عن
النجاسات بالماء والى تطهير العرض عن النسب الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوائف مانع متعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصور نوع من الحرج المانع
عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور
وعند بعض الشافعية ان العاقل يوجب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط
شهادة الاصول يعني ان يعلم بقرائن الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اي ابطال التعليل بالاثر
او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اي ايراد وصف يوجب خلاف ما
اوجبه ذلك الوصف وعن بعض الوصف كما لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها شهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادني ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب عند الفاسد
والوصف على الاصول يرتكب عن العرض على المركز واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض
فلا يجوز لانه متعذر او متعسر والمعتبر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد جنس
جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال
العلية والصحة والاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في
اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها
وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى موثر وملائم وغريب
ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو الموثر او لا
بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فلا يخ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه

ماذكر في الاصول... [illegible]

في جنس الحكم او الاعيان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فهو حجة امام الحرمين والامام الغزالي بقوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية الحاجة وقطعية الاظهر وكلية لا جزئية اي مختص بشخص فمنع القطع ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارثه وجنبه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا النوع مناسب ودل ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي دفع الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع ومما علم الغاؤه كتعين الجائر بالصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي قدس سره المصالح ما شهد الشارع باعتباره وهي اصلية القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهو في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع والمحافظ على الخمس الضرورية على ما نص حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا يبعد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما يعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال

المصالح المرسلة

وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب المؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم شهد له اصل معين يقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارضة له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المصنف الاعتراض السابق وهو ان هذا الاعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائم فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك والتاثير عندنا انما يعتبر عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه يقبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا ثم القياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما اقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ كلامه بتغيير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليعم الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف الوصف الذي جعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام جنس الاجناس انواع المطلق الوصف والحكم فلا يقع فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب وهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بينا الاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا

عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فعلى معنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم منه كسقوط الصلوة على عادم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ من الفاعل ومن محل الفعل ومن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف من الاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارية فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول الماء في الحوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الركوع عمن لا يعقل فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الركوع او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الركوع عن الصبي لما ثبت العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والعجز من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل فرع من انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد الغير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فلكل الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم

اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا على ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقام التيمم الذي هو العجز مقام الاصل فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب تنقيح النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكل النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء ويحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان تكون في الصلوة او خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو الضعف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي

بسبب عدم العقل على لولاية النكاح لحاجة بخلاف الصغير فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه
الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز
لعدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب
اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء ثم خروجها
من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير موثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في
الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز بعدم العقل موثر في سقوط
العبادة لا لاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل القوى موثر في سقوط العبادة كما ذكره المصنف
ولا شك ان المركب اربعة اقوى من الجميع بمعنى ان نوع الوصف انما يجب التأثير والتأثير
بحسب اعتبار الشرع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب
من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع
فانه اقوى الكل لانه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا تعدد المحل فالمركب
في غيره لا يكون اقوى منه   وقد سبق البعض ذكره في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب
ما يوثر نوعه في نوع الحكم ولم يوثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات موثر
في ربوية البر ولم يوثر جنس الطعم في ربوية ساير المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام الثلاثة
الباقية   ثم الخلو اي الحكم بعد التعليل الخ من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي
الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون الحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وانما قلنا المراد انه لا بد من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكروا من ان كلا من اعتبار النوع في
الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع
في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق
واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم
يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي
اعتبر نوعه في جنس او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها
فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا
بعلم مستنبط بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي ان المعلل بالعلة المتقدمة يكون قياسا وبالعلة

القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس
على الاطلاق فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا
يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف
بل عند البعض يكون التعليل بالوصف الموثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر
وقد يعبر ان يجاب عنه بانه لا بد من ان يكون له اصل معين على ظاهره   واذا وجد شهادة الاصل
بدون التأثير يعني ان شهادة الاصل لا توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف
الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير او
المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد
الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر
يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في
نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سمي اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملايما وهو مقبول
بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع
وهو مردود حيث اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات شهادة
الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع في الجنس او النوع لكونهما
اعم منها مطلقا وبدون الاخرين يعني اعتبار الجنس في النوع او في الجنس لكونهما اعم منها من وجه
فيوجد بدون التأثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق
بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار انه
يوجد في الاخرين وبالعكس فيجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير   وانما اعتبر التأثير في العلل
لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع و
ثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب
عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما اللزوم ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على
ما فسره ثم التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة
كيف وقد جوز ثم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية

على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور والحق ان في كثير من الاقيسة
المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر
والظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد بمعنى ان يكون الوصف مناسبا ملايما
لاضافة الحكم اليه سواء كان موثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف اولا ومن ثم الاستدلال وهذا ظاهر من
النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عم انها من الطوافين
لحسن الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في الضعف في اثبات الطهارة ورفع النجاسة كما في الحل
الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن
الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا انفجار
الدم وفي قوله عم انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى
النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما موثرا في
التخفيف اما في وجوب الطهارة وفي عدم كون ذلك لان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا
واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم يثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله في ارحامهن
وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والصوم
واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده
لقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث
لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك نعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم افساد الصوم فكما ان المضمضة مقدمة
شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع
الصوري لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال مع الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار
النوع او الجنس القريب   وغيرهما ان كون المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة
كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا
اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الاثام
فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور
فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة
في الجد مع الاخوة واحد كل فريق بمثل يشتمل على معنى موثر هو القرابة والجامع والاتصال بالميت

بطريق الجزئية فقال علي رضه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن غصنان
فالقرب بين الفرعين اي الاخ اقرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة
ولا واسطة بين الفرعين فهذا اعتبر رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين في الاصل جزئية وبعضية
ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضه مثل الجد مع الاخ
كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من
واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول لتوسط
النهر وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية   وعلى هذا الاصل هو
اعتبار التأثير جرينا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح
اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل وتادى به الفرض ولا اشتراط فيه استيعاب المحل كما في
الممسوحات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال المحقق كون المسلت سنة اللهم
الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين
او بظن قريب منه وكذا الصغر موثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى
عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في
رمضان موثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة
وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية
فانه لا يعقل اثرها في ايجاب التعيين   وبعض العلماء قد اشتهر بين الاصوليين ان من مسالك
العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال
بعضها ليثبت عليه الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت
فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد
لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل
عليته والا لم يثبت الحصر فيما احصاه فيلزم الانقطاع وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف
ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم
بانتفائه كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم
المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق   عدم ظهور المناسبة فيكفي المستدل ان

يقول الحنفية لم احد له مناسبة و لا محتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التعدية انما تحل احبر
عما الطريق لمعرفة الا الخبير وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج
الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان
الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة
واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد
بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون
ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية عنده كالنص والاجماع ويكون مرجعه
اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب انه الاخالة المناسبة وهي المسمى بتخريج
المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق
او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك مناط الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان الظن
والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو
النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا نعرف
خلافا في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في
تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما في
قصة الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذكر السهو او من الاعراب الاعرد ذلك حتى يتعين وطي
وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا او هذا النوع وان اقربه منكر والقياس فهو دون
الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون
علته كالنظر في اثبات كون السكر علة حرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا
انكره كثير من الناس وبالدوران اي احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم
معه اي ترتبه عليه وجودا او يسمى الطرد وبعضهم وجودا او عدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع
السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال الاسكار بصيرورته خلا وشرط
بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذكر لدفع احتمال
اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى
خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قايما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال
شبهة عليه الاسم تتعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص لكن جعل هذا الحكم حكم النص

مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص حاكما عند عدم
الوصف المنصوص عليه ولا يكون الحكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا متناول اصلا مثلا اذا لم يعم الى الصلوة بل فقد
لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على
عدم دليل الوجوب فيجعل حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص
عن مطلق عدم الوجوب فانه نحل القضاء وهو غضبان في ان النص قائم في حال الغضب بدون
شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب
وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق
مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ولحمل حكم النص المذكور مجازا
والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل
على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق او تلازم او تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية الا بما احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال انه اذا
وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط
المساوي والعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى يعلم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر
كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم واجاب بان النزاع انما هو في حصول
الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك بالمباينة لحث عنه فلم
يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره ويقال
ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما
ذكرتم واهل النظر مجمعون على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة
الداير وتمامه بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على
المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح باب الجهل و
الهرج في الشرع ولا يشترط لها ايضا زيادة تقتضي على نفي المناسبة من الدوران والعلية
يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلة فكذلك ليس بلازم لها
لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهر بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم
عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال

ع تقدير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند
الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بالحالة المخالفة في الصحة والفساد
وتمام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انه ما اشترطوا من قيام النص في الحالين
من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع
فانه يبتني عليه ثبوت العلية على انه وجوده بطريق العدم ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين
قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم
ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما
ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل
وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل سببه واما بعارضه بحاله بان يجب حال لا يجب فيها الاصل والجلد
لما ترتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء علم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث
وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة ولا يتصور
اداء في الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين
والقيام من المضجع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المقتضى لا الحذف ودلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه مفهوم
من النص او من قبيل الشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضطجع انما يدل على النوم دلالة لا
عبارة وهو انسب فان قيل للبدل حكم الاصل وكانت قضية الدليل ان يصرح بالحدث
في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين ان الماء مطهر بنفسه
فاحتاج استعماله دليل على وجود النجاسة الحكمية المفتقر الى ازالتها بخلاف الحاجة استعمال التراب فانه
ملوث لا يعقل سابقة حدث فصرح معه بالحدث انه في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة
الى ان الوضوء سنة على عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم
بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب
عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا الايما في
الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما نعيش
المتقاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان تناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ
المعنيان المختلفان فان قيل حصر هذا البحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد مر في حقه

ان سبب ارادة الصلوة لا الحدث قلنا هو مبني على التعدد يراد به لو سلم ان العلة هي التي للحدث
فهو لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم قيام حكم النص وهو حرمة القضاء مع
وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع
كيف والغضبان في صفة مبالغة فيه المحتمل غضبا على ما تقول الزجاج بلا اسم لو من فراغ القلب ما دام
غضبان وبه لا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكلام يسمى باسماء
المعنى الا انه تعرض في الشرح لجانب العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نسلم انه حكم هذا النص
حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع
لا يجوز التعليل لاثبات العلة اي ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي
فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده
يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام
في التعليل للغير المنصوص ثم جعل ما يقع التعليل لاجله اربعة اثبات السببية او صفة اثبات الشرط
او وصفه اثبات الحكم او وصفه تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل اخر مثله والتعليل
فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز للاثبات سببا او صفته لانه اثبات الشرع بالراي ولا الاثبات
شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي
ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له
في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويعدى حكمه الى محل اخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط
او وصفهما او اثبات حكم اخر مثل الوجوب والحرمة وغيرها فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او
الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم الشرع مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية
من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات
السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون
الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء
الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل
النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناع
وبعضهم الى الجواز وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه ولذا اضافوا الى التفصيل في الاقسام الى الثبوت
من الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل انا وجدنا لها اصلا في الشرع وعلى ان

قوله فصل

لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط
لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان الموقف لا يختلف وان اراد ان الجمع بين
الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب او الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس
بحجة ثمة والحجة سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف الحكم و
احتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل يتبين بما سبق من القوم مسطور في كتبهم
وقولنا الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بان الحكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا
وعلية الاكل او الشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد
فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث
دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب والمسئلة وجوب
القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري
في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل الاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات السبب بالتعليل
فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمص من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات
السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل
قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر
الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تعيير القسم الاول في بيان اثبات الموجب مثل قولهم في الجنس
بانفراده انه يحرم النسية وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا تعيينه بالراي اذ لا
نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه
ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض فقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وجدنا
حرمة الربوا حكما يستوي شبهته بحقيقته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة
البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسية
شبهة الفضل في الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت
بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية امكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من

حيث الجودة فانه يثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر
والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت
بسببه الجنس لحرمة النسية بدلالة النص الموجب بسبب القدر والجنس لحرمة حقيقة
الفضل   والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل
ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملايما وكان شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملايم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف
ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلية بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت
عليته بما هو من مسالك العلية فيكون العلة واحدا يتعدد بتعدد المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب
الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهي موجود في الاكل
فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد
مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلة الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت
عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملايمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات
العلة بالقياس فيجوز عند من يقول يصح التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملايمة

قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد
على المدافعين ومنشاهما عدم تحقق مقصود الفريقين ومبنى الطعن الجانب على الجراة وقلة المبالاة
فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من
استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع
اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عم
ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام و
شرب الماء من يد السقا ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما
واستحسن ترك شيء للكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه
عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس
الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص
القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول عن ان يحكم في مسئلة بمثل ما حكم

به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسن البصري هو
ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول
واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله هو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا
تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا
عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت
العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا
عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى
يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعدما استقرت الآراء على انه اسم لدليل
متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى
لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح
الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما
في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد
عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه
لا تمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع   وذكروا انه قسم من الصحة يقارب الاثر والضعف
يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور
الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما
يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح انه مع الرجحان ههنا يتعين العمل بالراجح وترك
العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح   فالاول يعني ان سؤر
سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهايم كالفهد والذيب بجامع
اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهايم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما
يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاحتياط او الاحترام آية النجاسة الا انه لما احتيج في السبع ما لا
يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ههنا ما ثبت
فيه خارج فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه
والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير نجاسة البهايم لان الروايات انما وردت في سباع البهايم

دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجيس في
الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يعني طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل
الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره
طاهرا كسؤر الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة
الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة   والثاني لما كان
عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا استتبع على المص جعل تادي
السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع
مقام السجود خارج الصلاة لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا
لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق الى الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان انه لا يتادى به كالسجدة
الصلاتية لا يتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينية فلا يتادى بغيره
وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور بغيره قياسا
على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب
انه لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة
ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا اصح التعبير عنه بالركوع
في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر
الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما
المقصود هو التواضع والمخالفة للمتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة
واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي
ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان
الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يتحقق فيه
امر يخالف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة مع
عدم تادي المامور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة
في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة
للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة انه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية
فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا   وبالتقسيم العقلي ينقسم

القياس والاستحسان ثمانية باعتبار القوة والضعف وثمانية باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول
فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع
يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلث الباقية سبق عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي
الاول والثالث متعين لان الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان
في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا
وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما
او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه فان
فالاستحسان خفيا بالافهام اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة
للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان
والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل بقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام
الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا او باطنا والثاني يرد مطلقا
لفساده ظاهرا او باطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول يعارض
الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس
والثالث يعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس كذلك والرابع يعارض الاستحسان
الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس كذلك ودين اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثالث من هذه
الاربعة وبرجحان القياس في الثلث الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان
يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم
بهذا الحكم وقد علم ان الاستعمال دون سوق الكلام بالاحرى ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على
خلاف تلك الصفة يعني بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر
فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد
ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام
ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار
اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني او غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد
واحد وكذا بالقوة والصحة لكان امر التقسيم سهلا والمستحسن الذي سبق ان الاستحسان دليل يقابل

قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فعلى هذا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي والمستحسن بغيره ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية
لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على
المشتري فقط لانه المنكر وحده لان البائع يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر المعوضات الا
انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي
وهو ان البائع منكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فتتوجه
اليمين على كل منهما كما في سائر المعوضات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فموجب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري
اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول
وكذا يتعدى الى الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل
تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما
وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر
شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف
المتعاقدان تحالفا وترادا فمحمول ايضا بتقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد
رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس فكيف فرق بين الجلي والخفي وكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت
المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر المعوضات لا الثابت بالقياس كالتحالف
وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد
في الاصل الذي هو سائر المعوضات بين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة
والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي
سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي
من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو
لانعدام العلة فلا موجب لنجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك
في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بالخفي القوي هو قياس خفي قوي
الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء [illegible] الا الاعتراضات التي تورد

علیها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم
الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه
وقد ذكر فيه اربعة طرق الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والدفع بمعنى الوصف وهو منع
وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض و
الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع وكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال فنوقض بالتعليل
بعدم لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب
ما بالاثر انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهر النجاسة
بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج وهو ان المعنى الذي
لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى الحكم كالثابت بدلالة النص النسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة
معناه اللغوي يدل على معنى لاجله هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم
المسح لغة الاصابة فيه تنبيء عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتاكيد
تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول لاجل ازالة عين
النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث تاكيد لذلك وحاصل هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم
تثنية التثليث كراهته لئلا يكون حكما شرعيا فيبطل فاجاب الاولين بالمانع هو المستحاضة
المعذور ودم الجرح وفي الملابس النظائر وعدم ما يليق للمملوك فان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه
تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت في حق ما يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه لذلك الحدث
او خروج الوقت ليس لحدث اجماعا وكذا املاك بدل المغصوب بسبب ملك المغصوب عليه المدبر كما في البيع
حلو حق البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت المدبر
للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه
لا يسلم من القول بتخصيص العلة الظاهر حاصل هذا النوع ان الحكم المدعى وجوب الضمان و
العلة حل الاتلاف والاصل جلوله المخمصة الفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه
لا حجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يمكن جعله الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا
حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل النوع الثاني وهو ان يحمل نظر الدفع الحكم ان الحكم
هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المضطر على

كما في المخمصة والعلة الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو
عدم المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي
لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق على ان العصمة اسقطت بالبغي
وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يجب من وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب
واعترض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك
لانه يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير
ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة وتكون في التمثيل الغرض والدعاوي فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين
لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا
كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم
فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم اعلم ان ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان
التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح
الاعتراض بالنقض ح اذ اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل عن غير مانع وان وجد مانع لم يبطل
التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال
ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ببقاء التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة
او شرط لها فلا يكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف
وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى وجود المانع وهذا انواع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه القياس على الادلة اللفظية
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كون كل منها من الادلة
الشرعية او جمع الدليل المتعارضين وبيان ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده و
النقض لمانع معارض للعلة شبه المخصص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض [illegible] ان العلة في
القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان والا يلزم تخصيص
العلة الا هذا ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في هذه العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل

قد يبين ان المانع معجب قبوله لانه بيان اصل المحتمل وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها
لمانع كالاحراق بالنار في الخشب المتلطخ بالطلق المحلول ذكر القايلون بتخصيص العلة في هذا
المقام اقسام المانع وهي ثلثه لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن
تمامها وانه لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والتمسك
بظاهر عباراتهم وبتتبع موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما
والعلة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه اذا كانت بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء
فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا
نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كالوضوء لخروج النجاسة للحدث
لان المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيتين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد
الجرح وصيرورته بمنزلة القطع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
الجرح فهو غير لازم على تقدير صيرورته بمنزلة القطع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي
الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنع لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير
لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه مثل
مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق
الروح ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من
الاصل الى الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم المجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص
اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ورد بما نعرض عليه
بان لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة
الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويختص اللفظ بالمجاز من جهة
استعماله في غير ما وضع له ويمنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني
بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم
لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بدليل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما
سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه وانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا
على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب

تعدية الحكم الكلي في صورة توجد فيها العلة غير مقيد بعدم المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه
ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه
بقوله مع ان هذا التقييد واجب الخ وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من
غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم
التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة
او شطر لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو
ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
بل بشرايط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في
قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص وعلى مثالها اي عدم العلة قد يكون لرياده وضع على
ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فيسبغ بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد
بشرط علة للملك فاذا ورد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد
بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات
فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فيسمى الكل
باسماء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون
علة كما في المستحاضة ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما قال المسح مسح فيسن
فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا
انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه ومنه
اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا الايقدح في العلية
لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة
يحصل بالنار والشمس والحركة مع منع موارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي
ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في
العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغايط و
الرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب ومنه الفرق وهو ان تبين
في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي
الوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب العلل

اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيئا يكون وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة
فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير معللا مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي
يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون
الوصف المشترك علة لزوم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان
غاية الامر ان المعترض يثبت الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا يوجب عدم علية الوصف المشترك
الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد
الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع لكن
لم يخل الفقوح لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فالجاني
المالك المعلل بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون جاهلا لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية
اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان مقتضى القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلف المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد
الجائز مزاحم له ومنه المانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند واما بدونه والسند
ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرايط التعليل بان لا يتغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس
وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية وهذا مما نعم في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق
شرايط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلفوا في قبول المانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع
باصل بجامع وقد حصل بلا تكلف اثبات ما لم يدع واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل
مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج المقرر حرمان المانع في نفس الحجة الرسالة بقوله لا احتمال ان يكون
متمسكا بالا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان
صالحا للعلية بان يكون العلة غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لم ان العلة في الاصل اعني
المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكره كلاهما في مسئلة الالحاق في العلل واعلم
ان المانعة في نفس الحجة اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند
ايرادها يرجع المعلل التقصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال وتكثر

الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون المانع على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى
انه يصح المخالفة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف في اعتبار نوعه
في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره اذ يكون مقتصرا على الاصل خلاف
فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولذا اصطلح الاسلام دفع العلل المؤثرة بالمانعة والمعارضة
صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا انهم قد يوردون النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة محتاج
الى الجواب وبيان انه ليس كذلك واعلم ان المعترض تنبيه على انه مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه
عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته
فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من
مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت
حكمها فلا يكون في التقسيم لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب
والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المقوم من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل
حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها الى المانع لانا اسماع عن
تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند لما فصل فيعني ان لا تكون المعارضة
من اقسام الاعتراض لانه مدلول الحجة مدرسه تمام دليله قلنا هو في المعنى نفي لتمام الدليل اذ نفاذ شهادته
على المطلوب حيث يقول ما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن
غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان دفع المعترض اما ان يكون
بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو
المانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وفيه منافضة واما مقدمة لا بعينها
والنقض يعني انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون
باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على
اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب
الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالها
عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كالمساعة والثاني هو القدح

في المدلول امر عبر بعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل
على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي
شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام
الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة
اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت
يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى
المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليل المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت
عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان
كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة
الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة
ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي
قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه
او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردودة وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما
ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض
بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب
ليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا الحكم في فساد
الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة
تفيد تقريرا او تغييرا لا تبديلا وتغيير التكوين قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب
سمي به لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست
الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله فنظير العكس ما اذا
قال الشافعي في صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول
لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك
انما هو بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي يلزم

منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع اعلم
ان كل عبادة لا يجب ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس
النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فسادها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان
علة لعدم الوجوب بالنذر كما هو في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة
توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء بقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا
الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
اذا ثبت ذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل
لوجوبها بالنذر اجماعا والحق ان هذا التقرير غير وافي بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا انه
فيه نوعا الا ان هذا معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف فكذا دليل على ان عدم وجوب
المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول يعني
ان القلب اقوى من العكس لوجوه ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه
بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجيء الا بنقيض حكم المعلل ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول
الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل انه من شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لانه جهة الصول واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء
انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر وبالشروع وفي الفرع اعني صلاة النفل انما هو بطريق
شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا هو تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام
فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما
الاولى فالقلب وهو يقابل العكس والقلب وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته
منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن او بالعكس
فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما رد الشيء على
سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لان الحكم لما تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها
وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم
بالشروع وثانيهما عكس رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب

ضعيف لانه الجاء لحكم اخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا للدعواه
ولذلك لم يكن هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة المعارضة
بزيادة هي تغيير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب واورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة
تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني
من قسمي العكس وهذا اقرب الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض
حكم المعلل بعينه وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما
قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير هما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها
ولاية النكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا
ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة
والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع
في نقض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد
فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه بهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجها صحيحا
وهو ان يكون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش
لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهه وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهه
وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من ماءه وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت
اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن
هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع
السند على ما صرح به علامة المحقق لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون
علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم
منه بطلان تعليله فلزم بطلان الحكم المترتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز
ان يثبت بعلة اخرى والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب هو القلب دفعه بلا اصرار ورود
وذلك بان لا يورد الحكم بطريق التعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر

اذ الاستدلال بوجود المعلول دليلا على العلة بان يعلم المصنوع بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مستها
النار لانها محترقة وهذا المخلص يتمشى في الاخلاط لانه مجوم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي
الحكمين اعني ان يكون كل منهما مستلزما للثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع في
كالولاية في النفس والمال وكخلاف الرجم والجلد وكخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل اذ اريد المساواة
من كل وجه فغير متصور لكون المال مبتذلا والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضره اجيب
بان المراد المساواة في المعنى الذي في الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يحقق
الحاجة الى التصرف في المال كيلا ياكله الصدقة بخلاف النفس فانها سابقة الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد
تكون بالعكس محتاجا في النفس لعدم الكفو بعد ذلك والاحتياج في المال لكثرته فتساويا فان كانت
قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل
بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة معارض بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن وتقبل
عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل اذ ابين علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما
مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال الحج قالوا ان الوصف الذي ادعى
المعترض عليته لو كانت متعديا لم يكن على المعترض اثباته في اصل اخر وبهذا اندفع ما ذكر في
بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف
المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال
الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز
ان يكون بيان عليه وصوله موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا وان تعدى
الى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه محرم
متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين
وجريان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا انما يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان
العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا الخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل
علية وصف المعترض ايضا فلا يتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن لم يلزم
ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعدي الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر
جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره باتفاق

بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
استقلاله عليه الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه
يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل
هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال
العلتين واما مع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه فلصحة احدهما تاثير في فساد الآخر فالمعارضة ح تفتقر
الى مرجح توجيه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فسادها عند صحة الآخر لاحتمال
كل منهما الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا الا ان يقول لا يقع الفساد
العلية الا بعد … وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما لا او لو نبه بادنى
الترجيح   في الاعتراضات التي ترد على القياسات التي لا تظهر تاثير علتها
بل يكفي فيها مجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما ونسميه … الطردية
ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد
الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في ان اكثر الممانعة والمناقضة وفساد
الوضع لا يختص بالمعارضة في الطردية بل … فيما يظهر واسهل ثم كلام المص يوهم باختصاص القول
بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول
بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية
وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم
المقصود وهذا منع توارد هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه ويقع ذلك على وجه ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا
ملازمه اما في صريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق
فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما في المعترض عبارته على ما يريد
كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات
والمعترض يعني به تكريرا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض و
المعترض يريد ان تكون … بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع … لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول
بالموجب بل يتعين الممانعة او لا يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في
السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل يوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء

الحد لا يمنع الابراء في اسقاط الضمان او ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة
المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية … على المقدمة المطوية عما ينتج مع المقدمة
المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في
الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط
فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم الحق ان هذا
المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص
بالقياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم
دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله ومن حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد
التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المص لو اورد مكان … تعيين النية … ضمان السرقة او نحوها
لتكون شبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب   فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث
ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم مثله الامثال … محل الفرض بالربع والثلاثان قدرا باقل من الربع
واتحاد المحل لا يلزم ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار في النص الوارد في الركن انما يدل على سبيل
الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله
بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس … غير … موضع دون موضع
وهو متسع يزيد على مقدار الفرض ممكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب   على ان التكرار
ربما يصير غسلا وربما لو يوضح ويحقق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس
باعتراض لم على هذا القياس لانه لا يناسب المقام   الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف
الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم
الى الوصف فلان قبيل التعليل انما يكون لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول
من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلت المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا
لبعض شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع واما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما
يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة
مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه تكون جناية كاملة

فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد
منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قيل ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف لجواز …
الكفارة لا تتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم
كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء
فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما
اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل
تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متغير وفي الثاني مبني على احد التقادير   وان
ادعيتها اي انا ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة مجازفة فانهما
اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار انتهاء
وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكم والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي
بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع   الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
وهو يبطل العلة بالكلية مثاله فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن
الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير
وتغيير اذ في تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان
المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة
ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة لا اندفاع المناقضة بعد ايرادها لمكن …
سوى تغيير الكلام على ما سبق   ولا انتفاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى الظاهر
مع حسنه لئلا يرد ان احدهما الظهور ان الشافعي لا يقول بانه علة بقاء النكاح في الارتداد بل يقول ان
الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه حين
صرح في الشرح بان الشافعي لم يجعل الردة علة لبقاء النكاح فيشير على انه لا يجعلها قاطعا للنكاح
وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون
منافية للنكاح ولا انتفاء للشيء مع المنافي لكان اشد لا لا بد له على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه
لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الحكم مترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج
بنية النفل فان الشافعي يذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة
التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا اسقط المطلق الفرض

دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم
ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع
وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي يرتبط به كما ذكر وهو يشعر بالتغليظ في روم التخفيف و
بالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول   المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام
النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع والاشكال ان الخطر يقتضي كثرة الاحتياج اليه الاطلاق
في التوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
اليهما اكثر فيرد اشتراط التقابض في ملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضي
من التوسعة والتيسير   الوضوء والتيمم طهارتان تعارض الشافعي في اشتراط النية في الوضوء
ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقتا … وهذا ايضا انما اورد … الاوراق لوجوب
استوائهما في اشتراط النية صرح به المص وهو منقوض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه
لا يشترط فيه النية فلا بد في الدفع عن المناقضة بان يقال المراد بهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول
لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما
عليها امر غير معقول اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط
النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو
فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع
كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للتطهير في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت
او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم
ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة للنجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها
مانعة لها كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا
فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريق آخر وهو ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من
تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب لقوله … الوضوء على الوضوء نور على نور وكل
قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله وعجز المص عن العادة اشار
الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط كغسل
غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون

بالقصد

النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير
العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق
بالقصد فلا يحصل الاتيان من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الاصول على الامير تاهب معناه
تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لاجلها قلت لا نسلم ان الاتيان بالوضوء
المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود
حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا
بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار
ان اكثر مشايخنا يظنون ان المامور به هو الوضوء ساذجا بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة
والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون
العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل سوى ان
شرط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجهين ان الطهارة
حاصلة بالغسل فالحق الجزء بالكل القليل بالكثير ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه
حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة
التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث
فان نجاسته حقيقية عينية وفرض الراس لذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير
النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل
الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية عند الحدث جميع البدن بحكم الشرع فالتطهير عنها
بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ماخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة
في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم
ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فانه دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث بعلة
تكرره وتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة
اصولها وامهاتها لكونها محل الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومثنية
لسهولة الغسل امر معقول الثاني مقبول الاذهان مستغن عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل
كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض .

واعلم انه يمكن التوفيق الى حاصل هذا الكلام تبيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في
هذا المقام وايراد الاشكال على كلام الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر
الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية
ان ما هو خروج خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام
فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم لكون الخارج النجس منه سببا للحدث
لانه من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة
قياس سائر المائعات على الماء في دفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم
معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية
زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس
البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال
الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيل ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
انه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه
اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس
المائعات على الماء في دفع الخبث انما صح باعتبار انها مائعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث
لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس
المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي يجعل الماء مطهرا عن
الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال والازالة حسا وعقلا فلا
تعدى الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات
بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا انما يصح لو سبق ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها
بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لانا نقول تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث
الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا
القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان
كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث

وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها
يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان
فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في موضع الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل
معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما
يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير
المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على
حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ واما تغيره بالنص اي ان الثابت بالنص الغير
المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو
المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص عليه وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل
بادراك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى
ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما
ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير
خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه
البعض من اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها
جميع الذات كما في السمع والبصر والكلام فيتصف المكلف بلاقاة الخبث او الحدث بمكان الضرورة والحاجة بل السريان
الى جميع البدن من علم حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يصف بالنجاسة المعهودة جميع البدن حيث
لم يحكم الشارع بذلك ولا هذا اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا
فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة
فمن ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين
ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد على الاشكال لو زوال الحدث
بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب
بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا انه لما تعدى الاصل ضرورة تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث
بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا تعدى في ضمن الحكم المعقول الذي
هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك انه من شرط القياس تماثل الحكم

وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير
السبيلين حكم كذلك ليحصل التماثل ويرد كلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل
عن الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لانا نقول المراد
بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول لا ينطبق الجواب
على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او
معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل
وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل
العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية
فروع لم تذكر في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل والزيادة على المقصود لا
لغايله فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او
مثالين القايس في قياسه من كلام الى آخر الكلام المنتقل اليه ان
كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون العلة فقط او الحكم فقط
او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اذ لو كان
لاثبات حكم لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون
اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون حكم
يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة
اربعة الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الانتقال الى
علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة
القياس يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث
كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة
الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو معقول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال
ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المجلس بانتقال المعلل من دليل الى دليل
ولم يظهر الصواب ثم لقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود
ظهور الحق باي دليل كان ولا يتسع وقت المعلل للانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية ثم لو انتقل من معرض

الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا واما قصة الخليل صلوات الله عليه فهو تمسك بالوجه الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل فاستعمل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما اشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه السلام فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيحه كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بعزوبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب

قوله فصل في الحجج الفاسدة

عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذه غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء الا ان يكون امرا نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحقق بدليل ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات وللدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم حكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه امرا ضروريا ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم كما كانوا يبعثون نفوسهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والعروض والديون والاخرون استبعدوا ادعوى الضرورة في محل الخلاف وتمسكوا بوجهين الاول ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع بتقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا والثاني الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت كل ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شرع عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوارثها في قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة

على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل الاستمتاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاؤها هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا معنى ان الاستصحاب يحتج لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة اصلا بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث دون الاستمرار واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما ادعى الخصم بداهته نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمزاحم يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك كيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافي والمزاحم هل هو دليل على البقاء والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذه حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا ينعقد النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الاكثر لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احد الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة المطردة وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت

بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل بوجود الملزوم وجود اللازم او بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او بثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاهل القياس لانهم ما اسموها

قوله باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض حتى قيل ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يقع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التعارض واحتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا فموجبه التساقط اشارة الى جواز تحقق التعارض غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الادلة فالترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قوله هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشتراط ان يكون بالتابع لو قوي باحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا مراد قوله صلى الله عليه وسلم للوزان

حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المص لانه اولى بخصوص معنى التبعية والقول بالقوة يقتضي ان ادل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة والترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بالقوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليتين او فعليتين او مختلفتين او آية وسنة في قوتها كالمشهورة والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ ان لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخصيص الحكم او المحل او الزمان فذاك والا ترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخير وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا يشترط بين القياسين وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياس وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات في هذا الباب وهو انه

صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي
الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس في
لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة
وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي
السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط
المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل
بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير
بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان
يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا اشير كلام الامام السرخسي لانه انما يتحقق التعارض اذا
اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما
والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين
وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو
قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين
انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم
ولا اشكال ان الدليل المتدافع لا يصدر من الشارع الا كذلك كما في سور الحمار فمثال التعارض في الطهارة
تعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن ابن جابر ان النبي عليه السلام
سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم
الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلذا اوثر
الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او ترجيح النجاسة قياسا على اللبن على ما في الرواية وقيل
الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور
لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته
مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث حكم بنجاسة سوره ومن هنا
ان الاختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل
على التقديرين هو ان الحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضى محدثا فلا يزول بالشك
طهارة الماء والحدث المتوضى وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى

للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تعذيرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى علاوة عن
الاصل في زواله امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذا بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية
اذ ليس فيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تعارض الشك
في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة و
النجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزول الحدث بوقوع الشك في زوال الحدث
فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم والمطنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور
الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط
ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر
ولا اشكال في حرمة لحمه فترجيح جانب الحرمة الا انه لم يعتبر الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور
والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره والى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا
وهذا الاحوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يصح الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا و
هو اما بين آيتين او قراءتين فيهما في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم فان
الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان
عطفا على المفعول فلا تعارض بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير
لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار
وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب
على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في
قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا اجيب بان هذا اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما
فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على
رؤوسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع
فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه
اذ الارجل مظنة الاسراف لصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب
الاقتصاد وكانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل
هو المعتدل الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر

من ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون
الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهر وذلك في الغسل ومسح الراس طوي عنه تخفيفا ففي ايثار
الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين والمخلص في
قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب من قبل الحكم
بالمحل او الزمان بان يدفع اتحاده واما الاول اي المخلص من قبل الحكم فبان يوجه احدهما التوزيع بان يجعل بعض
افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسم المدعى بين مدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان
يبين تغاير ما ثبت باحد الدليلين لما نفي بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب
اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين
المشروع تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى
على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو
ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان
اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب ثم عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس
ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب
القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويدفع التعارض ورد ذلك بوجوه انه فيه عدولا عن الحقيقة من
غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط
احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما
يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب اعتقاد بمعنى ربط الشيء و
جعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء اذ اقتران الكسب
بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية وورد ذلك في
حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة اذ الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة
ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض
ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في
المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا
فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها

في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة هنا
بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص
حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي المؤاخذة فان قيل قوله فكفارته تفسير
للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختصة بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء
الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه
دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا و
لكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول في غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى دخول الغموس
في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لحمل الكلام في الآية الثانية على عدم التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها
في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس
الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون
المعنى لا يؤاخذكم بسائر المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او ببعضها في
المكسوبة والمعقودة عند الحنث فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء
يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل فظاهر هذه العبارة يشعر
بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل انه اريد ان الحل كان
ثابتا والنهي قد انتهى بالطهر فيبقى الحل الثابت بعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل باثباتها
اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف ضم الطاء لكان المناسب فاذا طهرن فالتوهم
فامعنى القراءة على يطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد
فظاهر واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة
القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية
لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل حسب بان تفعل قد تجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات
الله تعالى فيحمل عليه قراءة التخفيف اي في الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى
الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلاة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما
دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب في انتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما تكون بالاغتسال
فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا والحق انه في الكل على ولا على الظاهر وما ذكره
الشافعي رحمه الله ليس بمعنى ذلك لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هو حكم

شرعي ثبت بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النص
المفروض ورود المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ان قد ورد انه ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي في الزمان المتقدم على زمان ورود
النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ما
ورد النص المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد ورد وبهذا تبين ان
تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المقولين تمام لان عدم العقاب على الاشياء
انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النص الدال على اباحة جميع الاشياء فيمسه بالنص المحرم لا يكون
نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر
في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل
تحريم ذلك الشيء المخصوص فيلزم تكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير
حكم شرعي او لا فان تكرر تغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك واعلم ان الشيء
الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له
محرم ولا مبيح قد يكون واجبا ومندوبا ومكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان
الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه
قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع
لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس
بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة
وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف
عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف في الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح
واما التي يقضي فيها العقل مع عدمه ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح
لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على
مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في
اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا
فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فمعنى المبيح ان ورد في الاباحة
ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اريد خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس

بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بانه تعالى خلق
العبد وما ينتفع به فالحكمة يقتضي اباحته له تحصيلا للمقصود من خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة
وهو نقض بخواتمه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحمل بانه يجوز ان يكون خلقهما لشيء
منصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وبعدم العلم بالمحرم انه ان اريد حكم الشارع بالحرمة
في الازل فغير معلوم او التقرير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض ان لم يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه حكم الشارع وان اريد العقاب على الاشياء فالعلم بعدمه وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا انما يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع
متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز
العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية
الجود واصبت مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه ممنوع فانها تبتني
على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر
فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول
بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة
عدمه وهذا الاينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر
تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما
ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم
حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل
وجوه انه جزم بعدم الحكم والتوقف والقول بانه نفي توقعا باعتبار العمل يعني انه بمعنى عدم
العمل بالفعل تكلف و انا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده
فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا يوجب التوقف سوى التحرز عن تكليف المحال
ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم
بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري
بل هو بناء في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له و ان الفعل اما ممنوع في حكم الله فمحرم
او غير ممنوع فمباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله يستلزم الاباحة فان المباح

ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع ايضا او دلالة بانه لا
حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المص ظاهر
وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة
فيجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن
امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض
من انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل
الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا
فهل العقل الذي يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع
عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع
اعلاما بان يرد دليله على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله
الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ذكر المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع
فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدركه ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو
التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما معينا ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما
اما بالمنع عنه او بعدم المنع والمحصر انه يمتنع ذلك ولا نسلم انا قضينا بالحكم بالمنع عنه والحكم بعدم المنع حتى يمتنع
ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدمه لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان حكمه الاباحة والحظر فحق لاستواء التقديرين لا دليل من الشارع ولا حاكم من العقل وهذا يساوي القول
بالاباحة من جهة الاتفاق على ان لا عقاب على الفعل ولا على الترك فالخلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب
المتوقف هو انه لا علم بالعقاب ولا عدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويا
فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لان معناها على
ما فسرها فلا يوافق ولقولهم دليل كلي على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان
قبل البعثة كان الاصل الاباحة فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغير
المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل
فيجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن
ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض المسائل على تقدم المثبت

وبعضها على تقدم النافي فلذا احتاج المقول الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر و
وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم و الا فان كان بالدليل تساويا وان احتمل
الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يساوي
النافي والمثبت انه علم ان النفي بالدليل ومعدم المثبت انه علم ان النفي بحسب الاصل او الا ينظر فيه ليتبين
والمعقول على انه لم يكن في الحل الاصلي كان مرتدا اعتاق الغرفتين والافتقر دون ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه
ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة
للمستغفري واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم
بعد ثبوته فليه ان علة طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمقصود
الاستقصاء يجب في حق اصابة الحق و تعليل المحوض نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه
فكل واحد يفهم لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد من مصيبا بالنظر الى الدليل وقيل ان القياس دليل
صحيح وضعه الشارع للعمل غير مصيب بالنظر الى المدلول حتى لو ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من
القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا الخلاف التفصيلي فان الحق منهما واحد في العمل
والعلم جميعا لجواز الفسخ كثير يعرف بعضها مما سلف
لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن في السند والحكم والامر
الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك ثم
بالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على
الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح
المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث
كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكلام في ذلك تفاصيل مذكورة
في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج
عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص ههنا الى البعض مما يقع بحسب العلة كترجيح
قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد
ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف
ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح باشر العين في النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب

وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فترجح تاثير جنس العلة فى
نوع الحكم على تاثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين
او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تاثير النوع
فى الجنس القريب والجنس فى النوع وفى المركب اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح فيه
جانب الحكم على ما يكون فيه جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما
يظهر بالتامل فى المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس
وهى قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس   كما مر فى القياس والاستحسان
من ان الاستحسان بقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا المتاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون
الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس
وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتحصل باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهى مما لا تتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق فقد يقال ان العدالة مما لا يحتمل
التشكك والضعف لانه انزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعلا والا فلا   وكما فى مسئلة طول
الحرة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر
ثم اضيف المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرة لا يجوز له ان يتزوج الامة عند الشافعى قياسا على
الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك فلا يجوز الا اذا لم يكن له طول
الحرة وخشى العنت اى الوقوع فى الزنا فانه اعظم من الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر العبد على
نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف
ما اذا تزوج حر على امة فانه يبيع نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه وهو لا يحرم كالرق
يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد
فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية
من صفة الكمال فيستوى ان يكون اثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من باب النعم والرق من اوصاف
النقصان فيستوى ان يكون اثره فى المنع والتضييق فى ابتغاء الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد ونضيقه على
الحر ان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف ولهذا جاز للحر ان يتزوج اربعا وللعبد لا يجوز ما فوق الاثنتين وعلى هذا يكون التضييق
من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح الحرة المسلمة

للكافر دون المسلم   وتضييع الماء اساءة الى الولد ضعيف فى قياس الشافعى رح ان الارقاق
الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ فى الارقاق للكافر ولد ضعيف الحرية
مع انه امور عليه يجوز له بالعتق وفى العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل
هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفى الارقاق مباشرة السبب المفضى الى الهلاك قلنا فى
التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه
الرقيق او الحر فيتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية يعنى تخلق الحر فى رحمها لانه
ينتقل من الحرة الى الرقيق معنى العقوبة والهلاك انما هو فى ارقاق الحر الثانى انه وصف ارقاق الماء مع
الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية ام ولد مع جواز نكاح الامة وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا
على ان يشترى امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعى رح فكيف اذا كان له سرية ام ولد   وكما فى
نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعى رح قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته
حرة اما الاول فلان للرق اثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما فى نكاح
الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثانى فلما فيه
من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التى هى المحرم الكافى
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول
فلما سبق واما الثانى فلان اثر الرق انما هو فى التضييق دون التحريم فان قلت هذا الاستقرار
فى المراة فانه يحلها منبع على المملوكة والرق يريد فيها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح
وبعده يحلت بملك النكاح وبملك اليمين جميعا قلت حل النكاح يعم من الجانبين فيتنصف برقها
كما يتنصف برقه وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا يطالبه بالوطى ولا
يستحق عليه شيئا   واما فى المقارنة فبعد غلبة الحرمة فان قيل الحاجة الى ذلك لامكان
تحقيق التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة
الانضمام وذلك بالمقارنة والتاخر فجعل فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة
والتاخر حالتان مختلفان متعددتان فحكم لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام
فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق
واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا
يزول الا بما يعد السبق بنصف المطلقات الثلث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق

انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلث اثنين لا فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة
حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجى اصل المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض
     وكما فى مسح الراس يقع على تقدير تسليم تاثير الركنية فى التثليث فتاثير المسح فى التخفيف
اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف اما
التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة
والايمان هو الكلمة وهو اصل الاسلام بكسر الهمزة يعنى لا يشترط فيه التعيين الايمان بانه بان
يعين انه يودى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه ياتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير
متنوع الى فرض ونفل ونصحح المقر وقع على الايمان بالفتح جمع يمين   ونحوها كتصدق النصاب
على الفقير بدون نية الزكوة وكالطلاق الثلث الخ   تحققا للخير بالمثل تقريبا وذلك ان المتقوم مال
كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء فى جانب المنفعة لظهور ان منفعة
شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة ويبقى التفاوت فيما وراء القيمة على التفاوت فى
الحنطة من جانب الجياشة اللون وهذا معنى المثل تقريبا   ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب
الشرع لانه الذى يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بعصيان الغاصب وهو ثابت
الشارع   والثالث الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف
المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة وحج على تاثير وصف الركنية فى التثليث لانه فى الغسل
فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة من حيث الذات كما يحصل
للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا
قريب من الثانى اى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم باب يعهد فى صور كثيرة
بل التحقيق ان التثليث راجع الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم
وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ان نوع من هذه الانواع
الاربعة قد ورث فى مسئلة الا ويتبين به امكان معرفة النوع الاخير منه وقال المصنف اذا كان التاثير
بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل بقوة الثبات
حتى فيستلزم كثرة شهادة الاصل اذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه
فاحدهما لا يستلزم الاخر فيهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى   الرابع العكس معنى الاطراد فى العلة
انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انعدم العلة انعدم الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح

متعارف والمختص بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف
لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن
عكسا منطقيا   مسح عين اى متعين فلا يشترط قبض الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم
اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم
لئلا يلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا تتعين فى العقود فكان دينا بدين وفى
السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال فيه النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع
فى الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه وكان ينبغى ان لا
يشترط القبض قلنا لا نعلم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفى عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم
مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم واشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع
فى السلم هو المسلم فيه وليس بعوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط
قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس
الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط
صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رح ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط
الجواز يكون مقارنا كالشهود فى النكاح لا متاخرا لمامر من وجود المشروط قبل الشرط والجواب
انه لما لم يكن هنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس
العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط
مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون
لكل من القياسين توضيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم
بالغير فلم حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح
اولا فلا يتغير بالحادث بعده كالاجتهاد مضى حكمه فان قلت هذا انما يصح فى ذات الشىء وحاله
لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشىء على ذات شىء آخر كحال الاب وذات الابن قلت
الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع
الى وصف يقوم بذلك الشىء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والمساواة للاستمساك فان الاول بحسب

الاجزاء والثاني لجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الدال اولى من الترجيح بالوصف العارض
في الامكان العبادة حال الامساك علة لا الكثرة وذكروا انه للترجيح بالوصف الذاتي امثلة
منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة لصنعة في المغصوب خياطة او صباغ او طبخ
بحيث يزداد قيمة المغصوب بان كلام الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال الحقين
ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تمليك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه
باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب
والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب
لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه
حيث انعدام صورته وبعض معانيه اعني المنافع العاملة وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه
الذي به صار هالكا اعني ان لفعل الغاصب خلاف وجود الثوب بصنعه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن
ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة
رتبة لانه اقرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث

كما ختم مباحث الادلة الصحيحة

بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها
هٰهنا ثلثة الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والترجيح بعموم الوصف
لزيادة الوصف فائدته والترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان
الحجة في باب القياس معنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر
محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه
بمنزلة الايجاز في النص لاخلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند
الشافعي يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير و
الملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما
دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاجزاء اكثر او اعم او ابسط لا يخفى ان قوله علة ذات حرمتها
اذ لا تركيب فيها اقل من جزئين فكانه من قبيل الساقط والمراد ان تكون معنى واحد الاجزاء له لما ان
كان دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لان ما هو مستقل بالتأثير
اذ يقوي اليه انما يكون بصفة يوجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمام

اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى
تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام
الغير اليه وصف يقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن خلافا لابن مسعود
في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام من ام بان يتزوج عم امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان
العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار
كونها قرابة مثلها لكنها لا تستقل بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية
فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي
بينهما بالعصوبة فيتصحح من اثنى عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل
بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل القرب فلا يمكن تبعا لها فلا تصح
مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاثر اي انه لو
اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية فالم يبلغ حد
الشهرة ترجح للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا تبلغ حد التواتر ما لم تبلغ
حد الشهرة وللمعارض ان يمنع ذلك لكون المشهور اصل قسيم المتواتر على رأي من جعله المشرح للتواتر و
حاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت
صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء
العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما
الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح
ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو
وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد
العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل وعلى هذا ينبغي ان
كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم من ذكر العلل الحسية للاحكام الشرعية
التي وقع فيها الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة حتى انه يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف
عدد جراحات الجانبين على المجروح واحدث الموت من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم

يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد
الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر
بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها
وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب
صاحب الثلث بل ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط حق صاحب السدس لان كل جزء من
اجزاء سهمه علة مستقلة في استحقاق الشفعة في جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا
كثرة العلل وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة
في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من
مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر
والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بالايجاد
اهم من عقيبه فلا يمكن ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة جزءا من المعلول
نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله باب الاجتهاد** لما كان
بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم
مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى
استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير
الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم
غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الكتاب اي القرآن بان يعرف معانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى
اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة
فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط
الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك و
المجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير

ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر
هو العلم بمواقعها بحيث يمكن الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب والسنة قدر ما
يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او
شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا
كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري
ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة
وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما ووجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها
المقبولة منها والمردودة وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ان يذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من
معرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم الا ان منصب الاجتهاد في زماننا
انما يحصل بممارسة الفروع فهو طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولا يمكن
الآن سلوك الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد
في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي قدس سره فان قلت لا بد من
معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت بعد معرفة
جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي
مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح وحكمه اي
الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه
الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا
في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه او
يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة
قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء
الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد نسب ذلك الى الاشعري يعني انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة
قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين

فلو اصاب اجران ولو اخطاء اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء المتكلمين ان الحكم معين وعليه
دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين ثم اختلفوا ان المخطي هل يستحق العقاب
وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينتقض ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطاء
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفايها فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في
ان المخطي ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص لنا احتج القائلون بتعدد
الحق في المسايل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو
باطل اما بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد كذلك
فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه والظاهر ان هذا ليس في وسعه لغموض طريقه و
خفاء دليله مصيب الحكم الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد
المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا هاهنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا
لان المصلي مامور باستقبال القبلة ولو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الجهات مختلفة قبلة لما
تادى فرض من اخطاء جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يومر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق
يستلزم اتصاف واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى
شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب
شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث اليهم رسولين المعتزمين مع اختصاص كل منهما
باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على الاخر وعلى مقلديه ثم اختلف
القائلون بتصويب الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي
اكثر ثوابا فالمصيب من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه
مع حقية الحكمين احتج الاولون بان الدلايل الدالة على تعدد الحق في المسايل الاجتهادية وهو لزوم تكليف
ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي
فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في
الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا يقتضي سقوط
الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التخيير انما هو قبل الاجتهاد واما بعده فلا بد من الاجتهاد
لتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك ويقلد مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق

الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حكم شاء لا يلزم الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد
الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا
مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد
لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى
دليل يودي الى الحكم غير صالح الغرض في طلب واجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى
الطلب وهذا يقتضي سقوط الاجتهاد ببذل الوسع كما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت
مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب والمبلي عذره بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض
ولنا انه احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب والسنة والاثر و
دلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتوى
ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان
يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل
الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع
عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر
جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب
وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت في كل موضع وقد يجاب بان
المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليهم مبنيا
على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ويشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه
يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات في العلم باموره الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان غير
هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا احق لكن غيره احق واما السنة والاثر والاحاديث والاثار
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء فهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة
من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر
لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما
ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم
ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كعموم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد
الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان

كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف
الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين
فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا
ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص
او مفادها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء الجواب على
ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب
انه لو تعدد يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده
ولم يستقر على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه
والا لزم الفسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد
الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرايطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق
عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد
مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر
الى الدليل بحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه
بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا
يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير
حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع بل على مذهبنا وهو ان المجتهد
يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح [illegible] من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في حق
العمل وهو وجه اصابة المقصود على الجهة التي ظنها انه هو واقربها وعند حصول المقصود لا باس
بفوات الوسيلة وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم
فانه لا منع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يناقض المطالب الاحكام مع رعاية الشرايط وقدر
الوسع والطاقة ولذلك مدح الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه
خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل
جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في الثناء بالحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب

بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فايدة اذ لا شبهة على ان النبي عليه السلام
قد اوتي علما وحكما في الجملة وتضعيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله اجران وان
اخطاء فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه
نصف ثواب المصيب كان صوابا ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي
انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر واما قولهم اي القايلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء
وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف
الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب
في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان تحل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم
عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا به
العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتبر في مسايل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان
هو المن او القتل وقد رخص للنبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة
فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع
لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه
نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما يكون
لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب فهذا
يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب
والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس
عليه الا بذل الوسع وقد فعل ولم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا
فاخطاء المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم
على بعض في مسايل الاجتهاد كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما
المخطي في الاجتهاد لا المخطي في الاصول والعقايد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا
والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطي
فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسايل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف
كمسئلة خلق القران ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين

قوله القسم الثاني من الكتاب في الحكم الى قد وقع الفراغ
من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم
فترتيب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه
وابتدا بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته من
الى المكلف وعبارة عن فعله نصب المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط
لا يعرف منه اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا
لكثير مفهوم واحد الى محتملاته الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذه الاقسام ما هو متداخلة كالفرض
مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالمقسم الى ما يكون صفة لفعل
المكلف والى ما يكون اثرا له وافاد التي الليل يحصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم
يتعلق بشيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا
عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم
الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ
وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصل او غير اصل فالاصل اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى
من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان
الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه
والثالث مباح وغير الاصل رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بحكم الرخصة
او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق
ان كان داخلا في شيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان
توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة وهو اى الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول
القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى لانه
لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد
فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم
عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم
عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به
ما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحو

وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غيره كذلك
اما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم
به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت
قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية
ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف بالوضع ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد
ما وقع فيه التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع فيه التكليف وعد الاباحة منه تغليبا
لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم
اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر المصنف في صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحو حكما لانه
انما هو فعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع
جعل حكم اسم الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء مشعر بان مراده
بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا الاثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل
مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف
صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيدخل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا
المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على
العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ
الحكم الشرعي والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه الى مفهوم تعريف
المقاصد الدنيوية اى الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادات او الاخروية
اى الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار
الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد
باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرة
اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكم اخروية ثم الحق
ان المقسم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي واخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين
النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل لم لا يجوز ان يكون صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا
لزمت بالشروع فيحصل باداها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي فحكم المسنون كما سيجيء ذكره في
بحث العوارض على ان الكلام ههنا في فعل المكلف لا غير وفي المعاملات الاختصاصات اى

الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
القضاء عليها فيرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه
فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه او شرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف
بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما
ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك
راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع
وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو
تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك
وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل
يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل
فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه
والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى
قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا
في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل
ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام
اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رح الباطل
والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا
لقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلها الفساد
بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب
الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل باطلا المترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم
من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب
والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي
بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه
تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة

ونحوها ومعنى اولوية الفعل والترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية
على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح او المراد بالاستواء الفعل والترك
في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج
فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس معنى التوبيخات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التوبيخات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم
ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك
من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف الصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق
قلت هي احكام صفات اذا الانتفاع والوطي فعل المكلف والمناقشة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا
لم لا يخفى ان الحكم الغير الاصل اعني الذي بني على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالواجب او
المندوب او المباح فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصل والفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته
بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا
يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا
فان كان مستخفا يضلل لانه رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه
عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث
على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ونحوه للنصوص الدالة على العفو
والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهو مسلم
وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب الى الاتزاع
للشافعي في تعارف مفهومي الفرض والواجب اللغوي ولا في تعارف ما ثبت بدليل قطعي كمحكم
الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل
بالاول فاسق دون الثاني وانما نزاع ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من
معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او
ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت
بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو المقدر والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه
مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي

ساقطا علينا مع ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء
مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى ان قولهم الفرض اى المفروض المقدر
في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما قصد الواجب بمعنى الساقط
او المضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض
كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة و
الزكوة واجبة ونحو ذلك لاحتمال الاشارة بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب
يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة
حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة
حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي
من السنة كذا تحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي عم وعند جمع من المتاخرين وهو
اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عم الا بقرينة لدليل قولهم سنة
العمرين والحق ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن
سنة حسنة الحديث فان قوله من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم والنزاع
في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي والاخفاء في ان المجرد عن القرائن يصرف
في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الظاهر كالطاعة تصرف الى طاعة امر رسوله وقد يراد بالسنة
ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا في يوم واحد
احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب
لا يذم تاركه جعل حكم النفل في بعضهم تعريفا واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة
الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني
بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تع فاقرؤا ما
تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر
والنفل دون السنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عم بخلاف النفل
وهو اى النفل يلزم بالشروع عندنا خلافا للشافعي رح حتى لو لم يمض فيه يؤاخذ بالقضاء والعقاب
على تركه لان حكم النفل المحض فيه فاذا شرع فهو مخير فيما بقي تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب
فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا اباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا

٢١٠

فيما بقي فلم تركه تحقيقا لمعنى التخيير ح يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للعمل
عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل تلافا وجوابه منع التخيير في النفل
بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم وفي عموم الانام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه
امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه
ماء لغيره والاشكال ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء
سواه بخلاف فساد زرع فانه مضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه ان المؤدى
الذي اداه صار عبادة حقا لله تعالى فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام والطريق الى
صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق
الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها
عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة
يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء
الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد
به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء
الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول اعلى وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية
هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء
الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول فضلا
عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع
الحكم بالبقاء والاحباط فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط
بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل لعمل العبادة كانتهاء العمر المقدر لتمام عبادة
الحي للدلائل الدالة على كونها عبادة فان قيل هب انه صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كونه
مخيرا فيه تقتضي جواز ابطال المؤدى فيتعارضان فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من
العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا
المؤدى تام حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير
المؤدى ان المنذور قد صار بسبب تسميته بمنزلة الوعد وتلزم اداؤه حالا ما صار فيه فعلا وهو

المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا اوجب اقوى الامرين وهو
ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تع تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تع فعلا اولى والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى
الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك كثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم
المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة
العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين الاول ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البير فمعنى
حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها
منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء
ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد والثاني ان معنى حرمة العين
خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج
عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل
بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا لانتفاء الفعل فيه وان كان بعضا اقوى من نفيه اذا كان
مقصودا او لما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا بحيث يعاقب فاعله وان كان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان
مستحسنة حد الحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المص في ذلك طريقة متوسطة
وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشاء حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب
الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشاء الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله
مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج من قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي
الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل
ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل
شرعا كان الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في
ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل حلا والحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه

٢١١

الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشاء
لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في
قوله تع واسئل القرية تحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل
اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن
متى ثبت الحل والحرمة لمعنى الغير اضيف اليهما لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان و
طريق لجري فيه وسعاية حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان
الحرمة هناك لاحترام المالك وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب في معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
فترك الواجب حرام يستحق به العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان
الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح ليس المكروه كراهة التحريم الى
الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي
حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا
والا سمي واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيها ولا للمعاصي الاخروية فيسمى رخصة
ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكلف رخصة لانه غير
اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من
اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا محال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست
حكما اصليا الا من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوها مما يكون حكما اصليا
انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المص وهو خلاف اصطلاح القوم ولا شك
فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى انه تعتبر ذلك فيه بحسب
اعتبار اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم وتفسيرها في اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من
الاحكام بعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به
وكان التخلف عنه لمانع طاري في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج
الحكم ابتداء او نسخا للتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل
من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع
قيام المحرم وذكر ابو اليسر رح ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل

وترك المواخذه بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصه اسم لما يتغير عن
الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد
بايجاب الله تعالى والرخصه ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم وهي فرض الى حصر
العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصه واما بعده فقد يكون العزيمة
حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فانه ترك واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة
مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصه ايضا مباحا وح لا يكون
احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كانت حرمة
او كراهة لكان الطرف المقابل له اصلا وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب
للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق ولا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة
او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصه والحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة
لابد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصه لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا
ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف في شرحه نظ
اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصه ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذا العذر
قد يناسبه الايجاب كالاكل حالة عند خوف تلف نفسه اما ثانيا فلانا لا نم ان يكون العزيمة لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على
اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب
او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض
عند بعض الاحرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر
ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك
كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع هذا غير مفيد
لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك ان الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك
لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما
قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام
والمكروه ونحوها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع مع الاقسام التي ذكرناها الفرض والواجب
والسنة والنفل ونحوها اما الاول مما استبيح مع قيام المحرم كلامه في هذا التقسيم

مشعر بانحصار الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها وعلى ان تعالى المراد
بالاستباحة هاهنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب
والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل
الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان
يكون ذلك على طرف الفعل او على طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه انه لا يلزم
انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا
كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة مندوبة كحالة
الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد وعلى ان يجاب عنه بان المراد
بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة
مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بانه في
الاستباحة في القسم الاول ان يقابل ما يقابله المباح ترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة
لكن ان يكون كسرة فقطعه وان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول
دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك مجملا
بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا تصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا مفهوم الحرمة
بقيامها ويدوم بدوامها لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق
الروح اي خروجه من البدن حسبة اي طلبا للثواب هي اسم من الاحتساب وانما
كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة
ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما
تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد
قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق
فهنيئا له وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع
الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة
عليه فيكون تركه حراما ويباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة
لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية في الامر بالمعروف لغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير

لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عذر الاكراه وفي التمسك به اشارة الى ان النصوص
الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد
ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين بيذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال
محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر
من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب الا انه لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار وامتنع
حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات والعزيمة اولى
عندنا اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام من ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي مع قبله صاحب الكشف
باحد الدليلين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم الضرر صرح به في منهاج
الاصول ان الافطار مباح يعني انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نظفر بروايته بل على
تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية بخلاف الفصل
الاول الا الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر من الله وهو النقل
الذي يأجر صاحبه اي حسن من الله كحمل مثلا الثقل بكليته وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس
في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل ما كانت شرائعهم من الاشياء الشاقة كعدم الحكم بالقصاص عمدا
كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاص وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع
السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة
فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجاز اقول
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا صحته اما الاول
فلانه كان مشروعا فلم يبق اما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الينا اصلا بخلاف النوع الاخير فان
العزيمة فيهما بقيت مشروعة في الجملة بخلاف ما اذا اصوم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار
غير مشروع في حقه لا غير فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت من القسم الثاني
ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ
وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف
الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في
المجازية بعيدا عن الحقيقة كقول الراوي نهى النبي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في

السلم فرخصة ان العينية عن شرط في البيع السلم حتى يفسد السلم المعين كانت الرخصه مجازا
ومن حيث ان العينية مشروعة في البيوع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة فان
الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولذا حرم النهي عن بيع ما ليس عند
الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة
انه لم يبق التعيين في السلم مشروعا الا انه انما يكون للعجز عن التعيين والاباعة عساوة من غيره وكيس
في الثمن وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة
ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر والاكل مال الغير
على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة
فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو مثل قوله خلق لكم ما في الارض جميعا اذ عند العاقل بان الاستثناء من
الاثبات نفي يكون النص حاكما على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء
واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء
التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرعا على ان ما مصدرية
وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان
يكون المستثنى منه هو ما حرم لتكون الاستثناء اخراجا عن التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان
الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لان المحرم
تفاديه ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يدل على ان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة
قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة
اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل الذي هو المميز
بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي بقية الانسان لفوات القوى
العاملة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر
فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم
الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل
فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح ونعوا انها

مفارقة الروح بالحلال تركيب البدن روي عن عمر رض الراوي هو على ابن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رض ما لنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال انه هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض فما اقصار الناس للصلوة اليوم وانما قال الله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه في اشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم اجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاد استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا نجعل ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصرح به لم يرض راسا براسي حتى جعل سؤال عمر رض دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهم فلم سأل وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما شعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما كاتب العبد اذا علم فيه خيرا او ذهب محي الاسلام الى ان الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ وان الكلام المتقيد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحقاق الكتابة وهو منتف عند عدم الخير والمكاتب في آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة والتصدق عما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة

والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل هو مخير بين صوم السنة ووفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلث كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان التخيير اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار لما اذا طول احدى الفرضين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا خفاء ان العلة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور وجه بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان لا دل عليه لجواز ان التعلق يوجد لغرض مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعدما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخص مع انه يصدق على المحل الذي يقوم الحال كالجوهر للعرض وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه النقض انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا لهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقام الاكثر مقام الكل كما هو اصل الاعمال داخلة في الايمان كما تراه الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في صميم الايمان واما عند المعتزلي فهو داخل في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مومنا وما تمثلت تمثيله ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزء منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسان وهو غير مضر اذ التحقيق ان سائر الاعضاء ليس جزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء

ينتفي بانتفائه حكم المركب الحيوني وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة او ما يشبهها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء منه فسمي ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد ولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتعبير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك النص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق هو الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الوسائط في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الثلثة فعلة تامة والا فاما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فالثلث ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر لما كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلث والا فان تركب من اثنين فثلث ايضا وان تركب من الثلث فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي له شبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص رح عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة يتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام رح ههنا العلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية او بالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية

فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل رح بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رح ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا تقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر انه العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمنة بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فجواز اشتراط الاتصال في الشرع حتى لا يجوز التاخير بازمنة ولما جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وان بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة بان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة لان تاخر الحكم عنها للمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي الاحكام الشرعية كالعقود والفسوخ وقد مر في باب الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو

علة حكما لكون يعع في النزاع وداله لكونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تراخى عنها حكمها
كما في السبب احتيج الى وجه الفرق بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب
وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار او بجيزه من له الخيار في بيع
الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة
والمنفصلة لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك
الاجرة قلت ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في السبب
كالثمن والمثمن لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا لاستدراك كونها علة والمص لو بين
مشابهة العلة للسبب على ان ينفصل بين العلة والحكم زمان الاجل بثبوت الحكم مستندا الى حين وجود
العلة كما اذا قال وجب اجر تلك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة
رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده
فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فتقديره ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه
فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف
تابع ولا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الحكم موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا للوصول الى الحكم وتوقف الحكم على واسطة هو الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار
لا يقال ان ماذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على انه
يبني شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى
وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام هاهنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى
الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك
كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة
محض والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة
بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان تكون الاجارة متضمنة
لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال وجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان
الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في
الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب في الذي ذهب اليه المحققون هو ان الاجارة

معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة على ما صحت الحال
باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة وكذا الايجاب صرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة
اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة
المتقدم كما في الاجارة يوجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا اعتبر وقوع الطلاق مع
مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق
الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه
مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه
الاسباب لانها ليست مما يتراخى عنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب
هذا معنى قوله ولو لم يكن الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة
بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة
وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا
هذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة لعلة
بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء
الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى
ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا
معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء
الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من
جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة افضل على الغنى يوجب مواساة الفقير
بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة
ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا عرفت هذا فنقول لو فرضنا
ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال
الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان
للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلية المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط

شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال
شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا
حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا
تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما
يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة
العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان
متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي
مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق ولا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب
حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون
علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز
ان تكون الوسائط ممتدا كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام ره في هذا المقام انه لما تراخى
حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل
وهذا بيان شبه السببية في النصاب مع جهتين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب
تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلة فيوجب في
النصاب شبه السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس
بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي
الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت
قول المص ره في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال
نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم
تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب
هو العلة غير انه تكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال اذا تم الحول والنصاب كامل فقد
صار المؤدي زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا معنى ان الاداء وقع الاصل قبل تمام الوصف
يقع موقوفا وبعد تمام الوصف الى اول الحول يستند الوجوب الى ما قبل الاداء وكذا مرض الموت

فعع ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة ثم التاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة
الحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك فيتراخى الحكم الى وصف
اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك فيتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى
الحكم الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند
ابي حنيفة حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة
من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو
للعتق فالعلة في جميع ذلك شبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست
بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب
من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام ره فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح
بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود
الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى
لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لتصادقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب واما ما له شبه العلية
بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا
اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين
المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى
المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام ره الى انه وصف له شبه العلية لانه
مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا الخلاف مبني على ان لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول
وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هو القدر مع الجنس كان
لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية
فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الجميع فلا يثبت بشبهة
العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر مع الجنس كيوم النص تام وهو قوله عم اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد واما معنى وحكما فعع اذا كانت ذات وصفين مؤثرين
مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة
اليه بدون واسطة بل ربما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق

لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولذا اوجب صلة القرابة وبعتق العبيد الا انه للاخير ترجيحا لوجود الحكم
عنده فجعل علة معنى وحكما وصير الاول كعلة العلة في حق ثبوت الحكم فجعل وصفا له شبه العلة وفي
كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارة
القوم ولفظ الملتقى يصرح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول بمنزلة
العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالملح الاخير في اغراق السفينة وفي القدح
الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير
كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسما الاحكام وقد يجاب بانه يجب فيما
هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والملك لم يوضع في الشرع
للعتق انما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب حتى يصح فيه الكفارة عند الشرى ما دلت
الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة الملك وعلة
العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند اتحاد العلة التامة للاعتاق
اذ الاضافة الى القرابة لمح الجزء الاول وتفرع اي لو اشترى رجلان فرسا محرما لاحدهما فان
الشريك الاجنبي يستقصاه القريب بعلة ضمن القريب نصف الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب
او معسرا الا انه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي يوسف
ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهله لانه من جهته وعند ابي حنيفة لا يضمن
لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا
عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضي منه بالفساد فان قيل
لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى
امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله و
جعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا حتى يضمن مدعي
القرابة الى يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق لشريكه قيمة
نصيبه لان الجزء الاخير من القرابة قد حصل بصنعه فكملت العلة ولو كانت القرابة
معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه
فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح مختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن المدعي
القرابة حصته لعدم الرضى او لا اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي

لان القرابة لصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاعتاق لان الملك بالارث ليس من صنعه فلم يكن
ان يصور ما هو القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه او
باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذي
يحصل العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة وتقتصر على المجلس لانه
تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها فنزل خبرها منزلتها وهو مقتصر على المجلس والطهر
مقام الحاجة اي يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد
يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق
في الطهر لا الطهر نفسه واستحداث الملك اي يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز
عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة لما يتوهم فيها من كون
الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله
وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وملكه جهته
ملكه يكون الوطي المؤدي الى الشغل بالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء
وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك يمكن منه مؤدي اليه وداع وفيه
نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك يمكن من وطي المشتري في الاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء
صيانة الماء من الاختلاط بماء قد وجد والاستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث
يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اجزنا الوطي للثاني بنفس الملك لادى
الى الخلط فكان الطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولو سماه
الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة كما في تحريم الدواعي لدواعي الجماع من المس و
التقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي
في الحرمة حالة الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة ولما جعلوا الجزء الاخير العلة الحقيقي
اذ القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والحكم حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل
على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثير فيه في الجملة
فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فله شبهة العلة وهو الجزء
الغير الاخير من العلة يكون في التقسيم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف

الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير كالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذ كان بحيث يتصل به الحكم
يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه
وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا
تاثير فيكون علة حكما فقط والسبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون
طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا اذ يعتبر تعدد الاقسام اختلاف جهات الاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات
والذي ذهب فخر الاسلام رح اليه ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق ونحوه في معنى
العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق
بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي
من الاقسام ليس بحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا
ثم ما ليس من السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه
شبه العلل فاعلم انه الى تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني
ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما
ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه
وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث
به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن
الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة لوجوب القصاص فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما هو طريق
اليه والعلة ما يوجبه من فعل القاتل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة
القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من حيث انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب
ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة
من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص
على العفو وعند الشافعي رح يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا من
حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقبل شهادتهم انه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشر في
ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وصوابه ان يجب القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب
وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف

الى السبب كفعل السارق بين الدالة على المال وبين سرقته ولا يكون في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في
مسالة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى
بخلاف ما اذا تزوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يغرم الوكيل والولي
للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد
مبني على التزوج والمشروط بالحرية وصفا لازما لم فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون
الشارط صاحب علة ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن في الملتزم بعقد الاحرام اذا
دل رجلا كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان
وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب
الدال في ذلك وصيد الحرم بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا
يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدال عليه ازالة
للامن وموجبه للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله امنا ليبقى مدة بقاء الدنيا
فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة الموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد
الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة
الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت
مسالة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة فوجاه به من الوجاء
وهو الضرب باليد او السكين كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او
النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق
عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان
متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصرح لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق
ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسميته هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق
عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع
الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع
انعقدت على حقيقتها بمنزلة الايقاعات المنجزة هذا الخلاف فيما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها
فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي

هو ضده والبر مانع عليه تكون يصلح علة لثبوته وانما عليه الكفارة مع الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق
ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حصة السببية الافضاء وعدم التاثير فكان
هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء فينبغي ان تجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير
قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء
وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازيته ما فيه
معنى العلية بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى
الوضع اللغوي ايضا مخصوص باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم
عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان
يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة انه لم يوجد افضاء الى الحكم
في الحال ولو بعد حين ثم عندنا لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازيا شبه
الحقيقة اي من جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة
ابطال تنجيز الطلاق وتعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلنا على الابطال
ثانيا وجوابنا عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط
لان المعلق لا يفتقر الى الملك حال التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تزوجتك فانت
طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء
في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود اذ يتحقق عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة
على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق
الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين قطعا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك
وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب
وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب
غالب الوجود فيصح المعلق وينعقد الكلام يمينا وبعدما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود
الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عوده
عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا
والحاصل انه لا اشتراط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت
طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان

لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلنا على ان التنجيز يبطل التعليق فتوضيحه ان اليمين سواء كانت بالله
او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد
من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق والعتاق او نحوهما كان
اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحل والمنع واذا كان البر مضمونا
بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبه الثبوت قبل فوات
المضمون كما في المغصوب وانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبه ايجاب القيمة قبل الفوات
حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح
هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب بخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره
يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر
فيلزم عند عرضية الفوات البر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب
ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهه
ولهذا لا يثبت شبه النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبه قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع
ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان
محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل مع
امكان الرجوع اليهما فان قلت فلنعتبر امكان الوقوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات
ما لا بد منه لتحقق البطلان والكلام تم دليل على انه لا بد منه في الابتداء لتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون
منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما شرط
بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق بسبب محلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا
الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها
بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف ان تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها
فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم
وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل
الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها يمين
كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت
اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف فلو تعلق طلقات هذا

الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا رجح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق
بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه
انما اشترط في المعلق بغير السبب شبه الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فلزم
اشتراط المحل في الحال لا ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا
بالجزاء لاحاجة الى ذلك في المعلق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط
انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبه ولا يخفى ان هذا الجواب
مستغن عما ذكره المصنف ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هاهنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى
العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت
حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهه اعتبارا للشبهة بالحقيقة وان شبه الشيء انما يثبت
حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل التطليقات الثلث تعليق الظهار
لان محل حكم الظهار هو الرجل لان حكمه المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتحدد ولان حكمه ليس
في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت
بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير المحل لان معناه تشبيه المحللة
بالمحرمة **قوله** واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا الخ قد جرت عادة القوم بان يوردوا
في آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط
ما تقدم من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب
وصدر ذلك اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم
انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا
انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت
الى الاسباب لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا او اسبابا
لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود
منها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال
العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الخطاب والحولان
لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما

هو سبب في الظاهر لجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك
الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت
بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا
ظاهرا تترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر فسبب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده
ووحدانيته وسائر صفاته تعالى على ما ورد به النقل وشهد له العقل هو حدوث العالم اي كونه
جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به
يعلم ذلك والخفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد
وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث
العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك
مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا مرجحا غنيا عما سواه واجب الذات قطعا
للتسلسل ثم وجوب الوجود يستلزم جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو
كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات
بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول حصل الايمان بالله
الايماني بانه تعالى صانع العالم بارادته واختياره وانه المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس
المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما
يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس
هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا وابينها دلالة اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات
والارضين فكان ملازما للكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه من
الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام
في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن
الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا لانه هو غير مخاطب بالايمان لعدم
التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر
ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر رحمه الله وجوب الاداء مبني على العقل الكامل
عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة ثم مات
لم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين لا يكون معذورا

باب بيان اسباب الشرائع

لان وجوب الاداء انما ثبت بطلب الخطاب اذا كان في حكم يحتمل الفسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما
يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المودي كما في جمعة المسافر   وللصلوة اي سبب
الوجوب للصلوة يعني الوقت على ما مر تحقيقه في الفصل المعقود لبيان المامور به نوعان
مطلق وموقت   وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب
الزكوة وذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف
النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل
الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن
فاقيم مقام السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر و
النسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده
تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال
بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول بتكرر الحكم بتكرر السبب وبتكرر الشرط
وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ره ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام
بلياليها لان الشهر اسم المجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت في كل الايام والليالي جميعا
ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا اصح نية الاداء بعد
تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم
هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص ره الى ان كل يوم سبب لصومه يعني ان
الجزء الاول الذي لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط
وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب
القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر   وعن اما الانتزاع الحكم يعني ان
كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء
فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه
او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية
عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي

يكونون في مؤنة المكلف او في دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف
بوجوب مال والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن تجب له فلا تجب عليه ويصرف اليه فلا يؤخذ
عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة المولى ينوب عنه ولكن الحكم
لا وجوب عليه لانه الصق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض
المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي واما
الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب   بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا
يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل ان الاستعارة انه
كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء
على انه شبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع
كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا
ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب
ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمونة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل
يوم الفطر وقت الحاجة متجدد له تجدد الحاجة   فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما
يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية
الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة   وايضا وصف المونة يوجب سببية
الراس لان تعلق الحكم بوصف المونة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب
وجوب المون والاصل في وجوب المون راس يلي كما في العبيد والبهايم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار
المونة والولاية   وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او
الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير
بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة   وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية
الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والاسعاء
وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من تحققه والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري فقوله بجنس الخارج متعلق بالنامية ثم لما كان العشر والخراج مونة الارض حتى

لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان امه حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها
فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها
عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر من السماء
الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة
لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا كان او كثيرا على مثال الزكوة من المال النامي وباعتبار
النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر و
الاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والذنوب راس الخطيئات وهذا يصلح سببا
للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية والحاصل ان الارض اصل والنماء وصف وتبع
فيكون باعتبار الاصل كل منهما مونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان
باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي ره يجب العشر
من الارض الخراجية وانما يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض   وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اي اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون
ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان المقصود من الطهارة ان يكون المتوضئ بين يدي الرب
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا عند تقرر عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة
بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي
اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل
لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروط الطهارة
فيتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط
هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها
والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر   وللحدود والعقوبات

يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا
والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر
والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل بالخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها الاباحة
من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل هذا الكلام
مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب
الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السبب المجازي لانها
اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا
انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها
فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف البر
ليصير كانه لم يفت فشرط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد
الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد   و
لشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين على وزمان قدره سبب لشرعية البيع
والنكاح ونحو ذلك وتحريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة
وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء
الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد
النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر
الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء
النوع او المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع
الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات   والاختصاصات قد سبق
ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى
الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب و
القبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر
الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء
النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب

جعل اصحاب الشافعي رحمه الله اركان العقد اربعة فاسباب كل من ذلك ما بيناه سببه على التفصيل
واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان المعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد
ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب و
كان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة وبقي كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف
الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات
القوم ولا مشاحة فيها   واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط
محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السبب وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما
ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما
الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم
فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق
وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام رحمه الله قسما خامسا
سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا
سمى صاحب الهداية رحمه الله الاحصان شرطا محضا يعني انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية
وتقديم … انه الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان
في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر لان الشرط لا يكون
متراخيا   وهو اي الشرط المحض ما يمتنع بدونه … في الواقع او بحكم الشارع حتى لا
يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاعتداد … كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره
المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلم الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلم الشرط بان
يدل الكلام على التعليق … مثل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت
امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط   وقد مر اشارة
الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه
فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط لانه شابه
العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه
والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون
بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ثم ان رجع شهود

دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف المهر لانهم شهود الشرط
السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود
اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار انه يؤول اليه
او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السبب او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين
وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة
للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف وآخرون بانه دخل بها
ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني
على ان شهود الدخول ابدا واشهد النكاح في الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا ما غرم من
المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه   كشهود التخيير فانه سبب لكونه
مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة تحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب
فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد
مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان
عليهم على ما ذكر فخر الاسلام رحمه الله واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر رحمه الله فهو انهم لا يضمنون
شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة
الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد
فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد
فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا
وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التقدم والشهود
به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة للقضاء
حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا
يمكن الا بحل القيد واذا حل يعتق العبد اذ انفذ القضاء ظاهرا وباطنا لحقه العتق قبل الحل فلم يمكن
اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه غير تعد ولا
جناية كما اذا باع ماله بغبن او اطعم غيره فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال
والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبني على

الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا
كان العبد رقيقا بعد القضاء وتعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين
المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من
ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى
القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء وما ذهب اليه المصنف رحمه الله من ان العلة هي قضاء القاضي
بالعتق مما نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط
بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي
حيث ظهر كذبهم بالرجوع ولما كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك
المصنف … انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني
على الشهادة الباطلة وهو حكم يودي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة
متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق وفي مسئلة
حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو
شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لحصول العتق قبله
ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجه لانه اذ وزن القيد محقق
الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وباعتبار ان التعليق لما كان مقدرا يعترف به المالك صار
الشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم
العتق في الحقيقة فان قيل لم لا تثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل … العتق بلا
شيء احتبس بان العتق حكم يودي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء غير الضمان
على السيد فلا بد من الاضافة   والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة
في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط
الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي
لانه مباح محض وهذا اشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فيسقط
الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر والرواية في ذلك مطلقة في ضمان الحافر المتعدي
لا يقال … مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير
لانا نقول … الحفر ايضا كذلك فالظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه

من اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي   بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بير
العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط   واما
وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا … العلل لا الحفر فانه ازالة
للمانع اعني استمساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسبب الا الافضاء الى الحكم والتادي
اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب في نحو ذلك وجواب المنع   وهو اي
الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي يحصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب
ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط الحقيقي مثل ان دخلت الدار فانت طالق لان التعليق فخرج فعل المختار
لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار … كما اذا اشق زق الغير
فسال المايع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر
الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند
محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطاير منسوب الى الفتح بل على
ان فعل الطاير هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المايع   لا يضمن عندنا … بالحلاق
وليس كذلك   فان الحل بمنزلة … حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره
ان الشرط المحض بما خرج عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه
بان يوسط العلة بينهما فيكون … الاحكام … صورة العلة لان الشرط المحض يعدم
على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط
حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب
لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب والحادث به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امر … العبد وهو غصب بمنزلة
ما اذا استخدمه … وما يقال … بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى
الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه
على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخير الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط
التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجي
لما لم يجعل ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف
الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما ملتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان

المانع وظهر انه لا يمكن كون فعلها هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقلا في الاستدلال على الضمان
فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة
هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى
في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه
لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل
عن المرسل ولا يخفى انه اجراء على الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه
استدلال واحد فان قيل يجب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان
قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد تقدم ان الحكم ههنا هو التلف لا الضمان
ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي وسبق انه لا ... في صورة
شق الزق   واذا ادعى الولي فانه يعارض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير
بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة
على انه وقع في البير بغير تعمد منه   واما شرط اسمه الحكم كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه
فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمه لتوقف الحكم عليه في الجملة لا لعدم تحقق
الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا انحلال لليمين لان محل اليمين هو الذمة فيبقى
ببقائها ولا اشتراط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج
الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء او في احدهما يشترط الملك فكذا
في الاخر   واما العلامة فهي على حقيقتها تفسير المصنف ما تعلق بالشيء من غير
تاثير فيه ولا توقف عليه بل من حيث انه يدل على وجود ذلك الشيء فسائر الشرط والعلة والسبب
والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه
بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فمنهم من العلامة ومنهم شرطا على
الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة

ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشروط النكاح كذا في الكشف وهو حاصل
الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي
واما الحقيقي بمعنى ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة في
شهود النكاح وقد يتاخر كالحفر للماشي ووجود ثقل زيد وقطع الحبل للماشي ووجود ثقل القنديل
والماشي لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم سمي شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم سمي علامة
وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر
كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في
تعليق عتق العبد بكون قبله عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة
للصلوة والاول شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي
في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان والد من سقط في البير بعد حفر البير فان ثقله
الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك عن الارض   ولما كان في نظره كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لعامله انه يعقل كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه اقطا
في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها
كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به
فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة   فان قيل يجيء هذا السوال على
الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما
حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم
على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا الى المولى الكافر
ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما
تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا والاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل
وههنا لا نسلم انها في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء
العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة
وهو يصح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل   وهو ما ذكرنا
انه اقرار المسلم في هذه الصورة بكذبهم في ادعاء الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام
ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصيته في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة

لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة
المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير له من العتق مع الرجم   وعند ابي حنيفة لا تقبل
شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب
ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما
اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا منها دليل ظاهر يستند اليه
ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة   واذا علق بالولادة طلاق يقع فيما اذا لم يكن الحبل
ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق
الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا
تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما تعلق بها من الطلاق
وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
والامتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما ان لا امتناع في ثبوت ثيابة
الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري
انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت
بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة
يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم   بخلاف
الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة مترتبان على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد ويمتنع
ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رح
فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار
ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول
فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لا نسلم
ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم على مجموع الجملة الاسمية فانا جعلنا العجز عن اقامة البينة
لغوا في حق رد الشهادة بالا من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط
لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيليق في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس يمكن بل
يتوقف عليه فيكون شرطا   قلنا يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة

بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة فيه منعا للفاحشة ولو كان
في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية
محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا لما هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحتمل
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلاد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى اخر
المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف
كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم
او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز
شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية وكما اعتبر جهة الجناية رعاية
لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا
قد اعتبر ذلك فانه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل
رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ
بها الحد واختلفوا في حد التقادم واشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي وعن محمد والاصح
انه مقدر بشهر **قوله باب المحكوم به** وهو الفعل الذي
تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل
اذ الخطاب المتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق
التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجود الحسي اما ان يكون له وجود
شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع
اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي
بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا
لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم
يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه
بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع
في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح
عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او
الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من

الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط
وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا
على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان
ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع
العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن
الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا ما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر
اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع اما حقوق الله تعالى فثمانية
عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين
الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة
فيها شبه العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء وكل الكل
واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا
به وزوائد لا يعني ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلث والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة اذ من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون
الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ذات اصل وملحق به وزوائد فالاصل
الايمان هو التصديق يعني اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة
محمد صلعم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة
ولهذا قال النبي صلعم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث تنبيه على ان المراد بالايمان معناه
اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به يعني التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن
وراست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح
به رئيسهم ولهذا افسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون
النبي صلعم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس
او يلتبس كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس

الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء
الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق
باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان
على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق
احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم
بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض
وهو الاكراه وركنه انما هو بدليل الاعتقاد وزوائد الايمان هو الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه
لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما
الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح واعمال القلوب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة
فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها جل جلاله لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف
المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرط الاستعداد
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر سميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها
على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها
طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى
المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونه ارجح ومؤنة فيها
عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث
السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في
الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم
اهل للكرامة والعز لم يصلح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي
بين المسلمين لم يصلح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من
كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم و
المؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر
ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاؤه

وان لم يصح ابتداء وما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر مناف للقربة
من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة
والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح يبقى على
العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف
يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون
اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق
الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال في تضعيف
القربة والكفر منافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار
وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة
والكفر ينافيه فيسقط سقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين
الجانب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو
اصل في الكافر وهو الخراج وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته [illegible] هو الله تعالى
الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا [illegible] وكذا المعادن
ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد [illegible] وقاصرة
كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه لجنايته حيث حرم
مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع
ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل
فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق
الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي
ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على
مورثه بالقتل ثم رجع بعد شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر
باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه
خطاء فالجواب ان القاتل الخاطي موصوف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في
بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطب الدم لا يقال ان الكفارات عند الشافعي

ضمان المتلف ولا فرق في المتلف بين المباشر والمتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى
لانه لا ينتفع بها فلا يحتاج الى جبر بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاف كالاستعباد الفائت بالقتل وقيل المراد
بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمان الدية والقصاص واما في غيره فظاهر هي اي العبادة
غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى
القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر وذهب [illegible] انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون
جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول
وزور فيكون وجه الجناية غالبا فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا و
عقلا واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما
الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة فيتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر
في رمضان مرارا لا يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة
الظهار [illegible] امرأته مرارا او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما
الثالث فلان [illegible] الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح حجة لكونه جناية خالصة على ما هو مقتضى
ايجاب [illegible] على انه كان في الاصل للطلاق وتحمل الشرع للكرام جعله [illegible] فصورة الجناية يصلح
لايجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاء عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار
الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك المرءة في نقض القول الزور الا انه عطف العود على
الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه يجوز اداؤها قبل العود لانها شرعت انتهاء للحرمة الثابتة بالظهار
فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه
لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا
اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها حكمها
الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا
للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار انه شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر
فوق ما في ساير الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار

طلباً للراحة فتامل فيما يجب عليهم المشقة انزجر الاصحاب في باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى
للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام
بالطلاق وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالشروط
لكن حلولها لا يسلم اباه وشرع الزاجر فيما ابتدئ او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة ولو كفارة الفطر يعني ان
العقوبة غالبة فيها الوجوب عليه اعلام من افطر في رمضان متعمدا غلبه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف
من كون العقوبة غالبة فيها من كفارة الظهار ومن الاستدلال الظاهرة واما على ما هو المذهب فتعليل جهة انه قيد
الافطار بصفة التعمد الذي به تكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على انها العقوبة كما
هو مقتضى كمال الجناية الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة
فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة انه
ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة
محضة الا انه لما كان متغايرا في تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار
بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه
الثلثة متقاربة جدا وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا يعني انها وجبت اجزية لا فعال توجد
فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء يعني انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربة وتؤدى
بطريق العقوبة كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في
كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان
العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق كاقامة
الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس
ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع
بل لا يتصور حتى يسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط
قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي
عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر ليحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع ان كفارة الفطر
يسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب
الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يحلف من محل ومحل واما جامع زوجته والاكل
طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن محل بيعه او شرب خمره انها تسقط بشبهة قضاء

القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده يشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام
لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ
ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء
القاضي برد شهادته خطاء الحجة عن كونه شبهة كما اذا اشهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله
الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي
يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما
اذا شرب جماعة على ما يلفظ وعلم البعض دون البعض ان المراة اذا افطرت عمدا ثم لزمها الكفارة
ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه
يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي
الصوم او استحقاقه فيكون شبهة انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار
في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا يسقط
الكفارة لانها تجب حقا لله بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له
الحق وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه
الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف فلتغليب المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة
بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف و
يتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص
فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فقد شرع فيه القصاص ابقاء للحقين
واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان
حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال واما قاطع
الطريق فالقطع حق الله تعالى وقطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء و
الجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله اذا كان الحد قتلا فيه حق الله تعالى
من جهة انه حد فيستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة انه فيه معنى القصاص حيث
لا يجب الا بالقتل ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار
تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الا عند الا الابوين اذا لم يوجد معه اهل الدار صارت تبعية
الغانمين خلفا مثلا اذا اسلم صبي فان اسلامه بنفسه صحيح لكونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم

احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بسبب الدار وان لم يخرج بل قسم
او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر
المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء
الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه
لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه
خلفا من وجه لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص و
هو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة
فيكون حكمه حكم الماء في ازالة الحدث عنه وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل
اعني الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم
خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة تحصل به لا
مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام
الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري يعني انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء الفرضين
بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت
وعليه قال محمد لو ان اناءين من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد
ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة
ح وعندنا لا يجوز له التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للتساقط كما في الاناثين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رحمه الله انما هو
اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا اعترض المصنف على عبارة فخر الاسلام
حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم
لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء
كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولو اجوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع
هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يعتبر بقدر ما يندفع ضرورة اسقاط الفرض ليس
كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكفي الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه
نزاع ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تفسير الخلف
فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالة يعني ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى

الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكمية فيجوز ان يكون تطهيره بالآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد
الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لاعتبرت الاصابة كالماء اذ هو شرط
الخلف انه لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا اليبوسة من الزيادة في شيء لان
معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الاترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة
على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود
بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث ورفعه و
اما اذا وجد المتوضي ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح
اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم
خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء
المسبوق بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا
ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر رح وان وجد المتوضي ماء
وشرط الخلفية اي لابد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال
العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا احلف ليمس السماء فان اليمين
قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو
الكفارة بخلاف ما اذا احلف على نفي ما كان او على ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فان اليمين لا تنعقد للكفارة لعدم امكان
البر فيها ولو تصور ذلك **قوله باب المحكوم عليه**
وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف
على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر
المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا
معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال الغير المتعلق بالجسم لكان
انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل هو المبدأ
الاول او اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله العقل وانما ادعوا ان
اسد لو اعتقد بالدليل ما هو مبني على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو

وذلك ان منها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها
من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي
يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى
ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة يميز بها الامور الحسنة والقبيحة ومنها
هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا
المقام الى تفسير العقل فقال واحد نور روحاني به طريق يبتدي به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من
الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيحه و
تبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور
بمعنى المنور والمخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل صفات الراوي والملك ثم فرع
هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال
وهو الذي يوثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس
فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة
شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يعني اي بصيرة اضوء به اي بذلك النور طريق يتبدى به اي بذلك
الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها تصويرها وتهيئتها بحيث يهتدي
العقل اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب في قوله من حيث يتعلق به يبتدى
والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر المطلوب للقلب اي
الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي النفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما
هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون
نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح وقد يطلق العقل على قوة
للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره تحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى
ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي

الى الطرق الموصلة الى المقاصد واما على هذا المعنى فقابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان
القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت انها قوة باعتبار
ترتيب المبادي ونصب المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام و
بتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف
يفسر بقابلية الاشراق الذي هو المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق
الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهو اسناد المراتب الاربع فان قلت كيف حصل المراتب
الاربع في الشرح مراتب قوى النفس وقابليتها الاشراق وفي المتن مراتب تعرف القلب بواسطة العقل
فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب
العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيحصل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية التي بها
تمكن اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف العقل فيما ارتسم في الحواس ان يدرك
الغايب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل الاستدلال من العالم وتغيراته
على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من
الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة
بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس
الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا
نظريا والثانية مبدأ الفعل في البدن الموضوع تحت ايالة تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية
في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة
خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت
لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت
النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا
كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من
العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حصول
النظريات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل

الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني
استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى
النظريات اي مرتبة للتادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو
باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود
على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التفصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات
للنفس مختلفة بالشدة والضعف فالثلث الاول استعداد والكمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب حالها
من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على تلك القوى ايضا
ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات
مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق عليها
نور العقل بحيث يجاوز ادراك المحسوسات فاعلم انه يريد انه درك الحواس الخ يعني لما ذكر في
تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان
يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منتظمة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدي والضمير في اليه
عايدا الى حيث اي طريق يبتدى به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان تكون نهاية درك الحواس
بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي
وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة في
زايدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب
المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين
تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاخفاء في ان المرتسم فيها
هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم
في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول
صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها
ايضا خمس الحس المشترك وهو قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور
جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى
فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في موضع

على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة التي لم يتادى اليها من طرق الحواس وان كانت
موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من
الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمتفكرة
وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة
من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ
المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام يريد فان استعملها بواسطة القوة
الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية
سميت متفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا
عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ في كلام المصنف ليس لترتيب هذه
القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تحزن
ثم يرتسم فيه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولو قال ثم بعده الحافظ فاشار بلفظ بعد
الى ان محلها بعد محل الوهم فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المتفكرة اياها من الطرفين
شرع النفس الناطقة من الفكرة علوما اي صورا او معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية
تكتسب استعدادا لحق قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلية المجردة عن العوارض المادية
قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التعريف في ان نهاية
درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث
فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين
وانه لا احتياج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد
ان العقل نور روحاني به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق
يعني انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات
فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين والبهايم فلا احتياج الى العقل الذي
نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال
على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه
بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على
ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام

الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الوجود ان لم يكن لاختيار فيه اثر فهو وجوده سمي
العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية
والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية فالاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن
بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر والعكس
اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف
مخالفات للهوى ولا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني
فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات مصيادة لمطوعها القوى وامرها بالخيرات
فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة
الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع
من جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه
ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة
بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل
من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم ثم لما كان يعني ان العقل
متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال و
النقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت
النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة
في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا
خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما
بقاء فلان الانسان يترقى متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل
القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل
من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول
في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة
بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل
واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية في
تكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية يعني انها وسايطها في تحصيل

العلوم ابتداء وبصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مستحق مطيعة للقوى العقلية
باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات في التحرك للادراك قدر ما ترى المصلحة
في تحصيل الكمالات وقد سبق في باب الامر انه اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث
وتلخيص محل النزاع ليساق النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل
لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول الشوال
ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان
الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده
وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده
واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
في الآخرة لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا
تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف
على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات ولو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم
الدور وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا
يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات
بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى ان الوهم دون العقل فما من
حق ان يستعمل فيه العقل وذلك لان القضايا الحس والوهم ومدركاتهما اكثر فحصول العقل وحده
غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد
ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسمعيلية في اثبات الحاجة الى
المعلم فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور
الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل كالبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر
في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو
الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية
وان كفرت اي المراهقة تبين عن الزوج لانا اذا وضعنا البلوغ موضع كمال العقل في التمكن
من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل
اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يتقيد بحقيقة السبب فينبغي ان يعذر المراهقة

الى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يثبت الرخص في حقه قلنا ذلك في الفروع
واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او دليله لعظم خطره وكذا اي مثل
الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة
على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن
فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك الى الله تعالى فان تحقق
تعذيبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق
والانفس واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق الذي لم يكلف بالايمان كان ينبغي
ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله فكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب

قوله فصل

ثم الاهلية ضربان الخ يعني بعد ما ثبت ان الابد في المحكوم عليه من اهلية
الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه الثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات
الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المص رح الرد عليهم بتحقيق الذمة
لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فان الله تعالى خلق الانسان
محلا لامانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا
وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج
ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة ثم جعل الكل بالنفخ في
الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب
آدم ثم انشأنا تلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المص الاستدلال بالآيات ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وبتكاليف يؤاخذ بها فلا بد منه من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة مع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وما عليه واعترض

عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب
بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف المسمى بالذمة
حتى لو فرض ثبوت العقل بدون تلك الوصف كما لو ركب العقل في الحيوان الغير الآدمي لم يثبت الوجوب له
وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة
الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه
باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعلق او اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب بالعهد
والمروة ان يكون كذا او كذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة
لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس وهي
العهد تفسير للذمة وهذا اي التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قال الله تعالى
واذ اخذ ربك الخ ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الدلائل الدالة على الربوبية
والوحدانية المميزة بين الضلالة والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم العمل له
لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على ما هو الانسب بكلام المص والقضاء في عنقه لا
يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وبخصوص ذلك الى علماء البيان واما
قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو
عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان
مع ضعف بنيته ورخاوة قوته فلا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها يحسن الدارين انه كان
ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب
وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت
جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا ولا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا
ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا
بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة
الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه
ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان
من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد
التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر ان لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير

اهلا لما عليه وليس شوب اى دلالة للمتفق على ذلك اى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كل مفرد
من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاسعد الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا
بد فيه من وجوب يصير اهلا لذلك لكن حاجا الى هذه التكلفات بل لا دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات
الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة للدواب
فان من سانحا السانح ما ولاك ميامنه اى مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس و
العرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير
الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طاير يطير
اليه من عش الغيب وذكر العذر والاخرها فى كلام المص من التسامح حيث جعل الطاير
استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال المعنى الزمناه ما قضى له من
خير او شر فجعل الطاير عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضا وهو الحكم من الله تعالى بالامر اولا
والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن
وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرايط كما قال عز وعلا وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن ثم [illegible] ما قال القضاء ما فى العلم والقدر ما فى الارادة
وقد قال [illegible] انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن [illegible] ان الارادة والقول فالارادة قضاء
والقول قدر   فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل
بانتقالها ويقر بقرارها ويستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له
ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى
لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته
نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على
البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص
واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر
من الكتاب   كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية للمحتاج
اليه من اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة

بطريق الشبه على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد الالتزام كنفقة
الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام   وان كان عاقلا اى الصبى لا يتحمل الدية
وان كان ذا عقل وتميز لان الدية وان كانت صلة الا انها شبه جزاء التقصير فى حفظ العاقل عن
فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من
العاقلة لكن ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة
فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبى فان قيل من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى
ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنى تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان
وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب
بسبب اسبابه على طريق الجبر اذ لم تخل عن ادلته وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب
فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان
لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء
لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال
والصبى لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبى وهو ابى بعد ما عرض عليه القاضى
عليه فرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت دون
حكم وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط
والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا   واما المالية فلان المقصود
هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى
لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض
خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا ليعبدون ولا يلزم من عدم عبادة البعض خلاف
مراد الله تعالى فلهذا احتاج الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء ليخرج عن عهدة الامر ومنه الابتلاء واما
فى حق غيره فالمقصود الابتداء والزام الحج فانما قيل قد تجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء
زكوته فينبغى ان تجب على الصبى ويودى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية
ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى   مؤنة محضة كالعشر
والخراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والمقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان
معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج انما هو بحسب الوصف فليس بمقصود   والكاملة اى القاصرة

نفس الوجوب ووجوب الاداء

الكاملة تكون بالعقل الكامل المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب
بل مع قدرة العمل وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما فى الصبى المميز العاقل
او احديهما كما فى الصبى العاقل او المعتوه كانت الاهلية ناقصة   مما يتعلق بالقدرة القاصرة
اقسام لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبيح واما قبيح لا يحتمل الحسن
واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فصارت ستة واحكامها مذكورة فى
المتن   وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان حسن محض وفيه نفع محض فلا
يليق بالشارع الحكم بحجره عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حتى يأثم بتركه فالجواب
انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس
الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته
المشركة فالجواب انا لا نم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما
من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما
وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته
وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبا او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى
للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة   الا ترى انما اى
حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية تثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان
اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام
الاصلية للايمان   واما الكفر فيعتبر من الصبى ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل
مومنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما
فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب تعالى وتقدس فيصح ارتداد الصبى فى حق احكام الآخرة
اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق احكام
الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة
بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس
بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهى ليست من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلام
حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل   بلا عهدة اى لا يلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق

الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا باذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى
الولى فيلزمه العهدة   والمباشرة لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى الحلوانى لا ضرر فى اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند
الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وعلله   الا القرض
الا الاقراض اذا استقرض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز للقاضى لان القرض
قطع الملك عن العين بدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى
فيمكن ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامونا من التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى
والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا مع كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب
ايضا   وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى
والاجارة والنكاح والمص جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك فى لو باع الشيء باضعاف
قيمته كان ضررا او نفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع
بانضمام رأى الولى   فانه اى الصبى اهل الحكم اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر
اذا باشر الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك
الاجرة اذا آجر عينا له   ويتوسع طريق حصول المقصود حيث ثبت بمباشرة الولى
ومباشرة الصبى   وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى مما يحتمل النفع والضرر عند ابى
يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على
ما يقتصر عليه تصرف الولى وعند فخر الاسلام ان رأى الولى شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه
فيجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف فيما يتعلق بالصبى ورأيه
فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه
فيجعل عموم رأيه باذنه بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه
واما وصيته فباطلة الجواب سوال تقريره يمكن ان يقال ان الوصية نفع محض
لانه يحصل بها الثواب الاخرى بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما
تضرر بزوال الملك فى الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغى ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض
يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول
الثواب الاخرى مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا الابتهم صواب المص لان غايته
بيان التضرر فى الوصية ولا يلزم منه صحتها لان الوصى [illegible] فى ذلك بطريق الجواب الاسلم

انما يصير نفعا بعد بلوغه وهو ضرر محض والنفع الذي تضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التعريف الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا اشعر قوله الا انه شرع في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق دون كونه ضررا محضا نظرا

قوله فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون الى اخره لما ذكر الاهلية شرع فيما يعرض عليها فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض كذا اذا ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذ لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة من الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط وآفة واما الاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح له سببا لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء انه لا ينافي اهليته نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية انا المجنون اهل للثواب لانه نفي مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب و الثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا كما في النائم والمغمى عليه وتوجهه في الوقت ورجاء بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا

والولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب

فعند ابي يوسف هو مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد هو ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا النقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد والحاقا بساير العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم ثم الامتداد في الصلوة بعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الاوقات وليس له حد معين مقدور بالاذن وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة فانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار لسا كالكثرة يتحقق الحرج الا ان محمدا نه اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن قبل الطلوع وافاق في اليوم الثاني بعد الطلوع لا يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم تزد بحسب الواجبات ولم يشترط في الصوم التكرار لان في شرط المصير الى التاكيد انه لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم الرحل لا يعني احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم ما زيد في المرة في غسل اعضاء الوضوء بالكل اللعرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض وان فلثه فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب وذلك لان الكفر والحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه لحق الصبي او الولي وايمان المجنون استقلالا لا ايمان يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا اظهر الجواب عما قال انه لما امر التبع ان يجعل بمنزلة

الاصل فاذا لم يصح بعقل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبعقل غيره اولى واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب وذلك لان الكفر باسه قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا ولان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف الاقوال فانه لا يعتد بها شرعا لابتناء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهو السبب للارث على ما يشير اليه قوله هو حكاه عم ركرياهم ولياوريني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزاما يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة واما التاخير في الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان تكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان وعن الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للمذكر كالاكل في الصوم فان الطبيعة في النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هنا كما يذكر اخطارها بالبال او اجراؤها على اللسان وسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة سلام المصلي في القعدة فهو داعية الى السلام وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء وفي التحرز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان واليوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة وابطل اي النوم عبارات النائم مما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانعدام الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بالصدق والكذب فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا المختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند البعض يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على

صلوته لانتقاض الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وتعذر الذكر بعد الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار ويدل على العكس ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال عبارات النائم ومنها الاغماء

روح حيوانى

اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسرى بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثبت في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء ثم الاغماء فوق النوم في الحاق باصل الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوانات لاستراحة القوى والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه وبطوء الانتباه بخلاف النوم فانه بسبب تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه وقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم

واتقى وهو اى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر وسبب القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور الجزاء للعقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الحرمة في البعض ويجعل العبد ليقرع بعض الآثار مشاعا ولا يثبت سهام الولاء ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولانها مبنية على كمال الاهلية فيتعدم برق البعض وان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق والحاصل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوع هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع على المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فيجرى احدهما مجرى الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك حيث توقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له والرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجابا للبعض على ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعتق بل لا سقط ما بقي من الملك فان قيل فما اثر الكلام في الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان المثبت للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان

اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا واليه اشار بقوله في الابتداء وثبوت حق العبد ثبوت حق الله تعالى في البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهو لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية سمة العجز والابتذال والمالكية سمة القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال ومبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب التسرى بالذكر ليعلم الحكم في غيره بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو مبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما والاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال يصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رح يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك

دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه ولهذا الحكم اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها وينافي بعني ان الرق ينافي كمال اهلية الكرامات المشروعة للبشر كالذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي صلعم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا اثبت كمال الامور المذكورة ضعفت ذمته بالرق فلا يحتمل الدين بنفسه لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بهما فيصرف في الرقبة والكسب فان تصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف تصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقبة ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى الا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى وينتصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حد القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلث على السواء فجعل نصف الثلث ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان المالك للطلاق هو الناكح فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بمعنى ان الطلاق مشروع لتغييرها

الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل الحل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق
فيها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على ما سبق
فيفوت من محلية الامة بنصف ما يفوت به من محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق
واحد شيء من المملوكية المنقسم وبالنسبة الكثيرة بالثلث الكل فالمعتبر في العدد رعاية جانب المملوكية
لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية
التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من مالكية عبدين
فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجال
ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال
الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى اثنين
بالاجماع فلو اعتبر في حق الطلاق ايضا لزم النقصان عن النصف لان الحر لما ملك اثني عشر طلقة بسبب
اربع زوجات يجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو انتقص الطلاق
في حقه ايضا لزم ان لا يملك العبد الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشر
ولما كان احد المكلفين الحر يريد ان يفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ
يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح
تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية
لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه التقدير دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات
من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما يعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة
النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق
وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية
المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت
الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقف
على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لانتقاص في مالكية العبد ولم تنتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب
تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها انتفت ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف

وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره
الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي عضو له نصف
البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل
المسلوب في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر
المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلت مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل
فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان
لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن فيه كمال الانتقاص ما اقل من النصف بل من الربع على
ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح او الطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما
ان مالكية النكاح لو كانت تامة للرقيق فكذا لما لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح
والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم
باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى
يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرق يوجب فيه
نقصانا لا يعرف قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على
المالكية ونقصان الرق فيه ذكرناه من التوزيع والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب
عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس
وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب
نقصانا في عدد المزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر وهو نقصان الحل ثم ما ذكروه من ان ثبوت كمال
مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فيه لان الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا
من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال
المالكية وانما ينقص الجواب بان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا
يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في
صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء
معتبرة في حقيقته كما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا
حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول

دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة ويسع ان يحمل كلام المص على ما ذكر
الشيخ ابو الفضل الكرماني رح من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو
ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مضمونة عن الهدر معتبرة
في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا له والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت
دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية دون المالية والضمان
للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية
للمولى انما هو لكون القصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى
احق الناس به فهو يستوفيه   وهو اهل للتصرف الخ يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد
والتصرف حتى ان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على الكتابة بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى
ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة
حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص
ولا يقبل الاذن التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق
الاستنابة عن المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا
للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه لم يشرع الا لحكمه
واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد
انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الصيرورة
مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة
لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة
وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول
فلانه عاقل يعقل ولهذا يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله في
اما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود
والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما
اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين

واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج
اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم
ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب
بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بل هي الحيوان فتثبت بناء على الذمة كمقابلة
اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق في انه مقابلة المال كما في البيع فان قيل
ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة
للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد ويكون حكما له لانه يصح تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك
بعد ما اوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته
فالمولى انما تلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد
يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك
يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك
واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه خلفه المالك فيه وعلى هذا ان
يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني
ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص ان
المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى ما لا كما يقع في حال بقاء الاذن في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح مما يصح ويبطل مما يبطل انما قال
في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا نصا وكلاما والاذن يعم وانما
قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من
الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة الوكيل بالشراء اذا اشترى
بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك لان المولى
خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما له عزل الوكيل بدون
رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه
وهو ان الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب
الشرع لان العصمة نوعان موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض لدم وهي بالاسلام ومقومة

توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وعم بالاحراز بدار السلام والعبد يساوي الحر
في الامور التي يساوي فيها العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية
لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية في
المالية تخل بالكرامات والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن
الا ما استثني من الصلوة والصوم فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه
لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
انه كان عم يرضخ للمملوك ولا يسهم له وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو
بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك وينافي الولايات كلها لعدم الحرية
لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية
له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس
ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم غنما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية
بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق
كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكفار فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه
اولا ثم تعدى الى الغير لزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا
كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا
من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور
يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب عما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال سالما
وزال الضرر للمولى واصيب الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال
لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا
شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده فلا تجب الدية في جناية
العبد بعد اذا كانت خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون ضمانا على المولى بان يعاقب عليه
سلم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المقتول عليه اعني المجني عليه اذا
كانت الجناية غير القتل او الورثة اذا كانت القتل ويكون رقبة العبد عوضا عن الارش فان قيل
المهر يجب في ذمة العبد مقابلا بما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس

بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع الا ان يختار
المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في جناية
الخطاء لانه الثابت بالنص والمصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت
الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد
يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان
يصرف الجاني اليها كما في العمد وغيره لو كان الخطاء من الحر لعجز الصرف فصار اختيار الفداء نقلا
عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل ومنها
الحيض والنفاس اي جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية
الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة
منهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس
لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط
وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت
ومنها المرض الذي هو غير ما سبق من الجنون والاغماء مسندا الى اوله اي حال
كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله
لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وما لا يحتمل اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق
الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا ازيد من
على ثلث ماله نظرا له ولعل كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لجواز الوصية
والثاني لتقييده بالقليل وهذا انما قال فخر الاسلام … لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث
استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا
اي استيثارا من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التصرف بقدر الثلث وقوله ليعلم ان
الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد
الاستخلاص بالقليل بان يبيع … من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان
وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمثاله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز
عند ابي حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمال يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم

الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض في التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل
بالثلثين ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا انما لا يوجد له رواية بل
الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز
مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث
ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال نفسه بخلاف الورثة فان حقهم تعلق بهما اعني بالمالية
والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة
ويعطي الباقين القيمة اما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقون من جهة
ان المريض ممنوع عن ايثار البعض لقضاء دينه لان حقهم انما تعلق بمعنى المال فيما
بينهم ومنها الموت الذي هو اخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه او زوال
الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية
اما تكليف فحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره
او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه انه يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق
الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل
الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه انه يبقى ما يقضي به الحاجة او لا وحكمه انه يثبت
للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء كانت له على الغير او للغير عليه الحقوق المالية والمظالم
او يستحق من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمال ما فصله في الكتاب
واذا كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق
اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا
انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب و
ذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومنهية لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة
عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان
الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر
مال وكذا حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع
صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عم اتي بجنازة رجل من الانصار

فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال
علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة هنا
لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه
لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن
قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء وفي التبرع انما يصح من جهة ان الدين
باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت
المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له حتى يترتب عليها اي على التركة
حقوق الميت بكون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث المال الباقي وانما قدم
التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد
الجاني ونحو ذلك فهو في هذه الصور صاحب الحق احق بالعين لحاجته اي لحاجة المولى الى
الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب
الى الرق ثم الحق ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه
اثر الكفر باقيا عليه اثر الحرية وحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فبقي الكتابة
بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى واما المملوكية فيما يبقى ان
مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بلا
ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم في
ههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة
والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك ان حمل الحرية مستندا الى آخر
اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب
وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر
جزء من حيوته فقد استغنت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية
باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب انا لا نعني ببقاء الكتابة الا حرية الاولاد وسلامة
الاكساب عند تسليم الورثة الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب بشرط الاداء فيثبت ضمنا وان لم يكن
المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب
وان كان المغصوب حالة اداء البدل هالكا ومنه الارث اي ولانه يبقى ما يقضي به حاجة الميت

يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشارع ذلك الى اقرب
الناس اليه نظرا له من جهة ان استمتاع اقاربه باموال عنده استمتاع نفسه بها [الشرح] والخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة تصير الميت
اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة وكذلك اذا ثبتت الخلافة بتنصيص
الاصيل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان
كلامه الايصاء او تعليق الموت بالخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له
مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك
ويثبت الحق على سبيل التاجيل وهذا يعني ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود
كدخول الدار ونحوه من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب
في الحال مع الصور [illegible] الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا
يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال
الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك الا ان الحق غير لازم فلم يلزم بسببه ويدخل في ذلك الوصية
برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه [illegible] وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية
اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها
لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى
لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها   واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة
الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لاستمتاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص
ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا استقلالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت
وقد كان انتفاعهم بحيوته اكثر من انتفاع غيره حتى ان يثبت القصاص حقا لهم قلنا نعم الا انه
خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة
كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الموكل فالسبب انعقد في حق المورث
والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت
المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان

والقياس انه لا يصح لانه عفو اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق
الغير قبل ان يجب   حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البعض يعني لو اقام الوارث
الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب يجب ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص
قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت
في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما لو كان موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد ان القصاص موروث
لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص
حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو فالمال
يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فارتفعت الضرورة وصار الواجب
كانه هو المال اذ الحكم انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت للورثة
خلافة لا اصالة **قوله واما** العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها
بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي
يبحث في تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى التي يكون من المكلف
الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور
بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه مما يتعلق بهذا المقام
اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة مؤثرة في القائم وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل
يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بذاته تعالى وصفاته ونبوة محمد صلعم فانه مكابرة
اي ترفع من انقياد الحق وامتناع الحق انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجج وقيام الدليل فان
الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكر جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا او مثل هذا الانكار حال **قلت** [illegible] الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة
الناظرة في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكر مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي
مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله**
فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله
ولا تجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان ولا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله
وكذا قوله ولا تفسخ انكحة المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام

الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان
كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان متضمنا الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء
ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال
الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة
والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا
يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب
بان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة
من ثمرات ذلك   والكلام الربوا وقد نصوا عليه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا
فان ديانة الكفار يعني ما يكون مختصا بهم مخالفا للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة
الربوا وحرمة القتل بغير حق   بل المراد معتقدهم اي ما كان ثابتا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم
سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع لنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان
كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم منكر ديانتهم بخلاف الربوا عند
اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم
ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا
فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام
في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم
في شريعة آدم عليه السلام ولم ينسخ كونه سببا للميراث في دينهم فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه
لا عبرة لديانة [illegible] حكم اذا لم يعتمد على شرع   ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى
الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من يسوغ نكاح المحارم يعني
البنت التي للمنكوحة زوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان
الفرض المستحق غير [illegible] بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالترافع فان قيل
ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى
ترافعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة ترافع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح ترافع الزوج لانه
التزم حكم الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة   [illegible] ان المالك
نفسه ان تقتل [illegible] دائمة لامكان الحيوة الى القيامة   كجهل صاحب الهوى مثل جهل

المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار وكونه تعالى خالقا للشرور والقبائح
وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار والمالكية حتى
الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان
صاحب الهوى متاول للقرآن اي يصرفه عن ظواهره الى ما يحتمل [illegible] معتقده ويحمله على وفق معتقده لا
انه يعتقد [illegible] مثل الكافر [illegible] بخلاف الاسلام [illegible] اي متمسك به [illegible]
اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف
بحقيقة القرآن ونبوة محمد صلعم   وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد
وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيجعل
تاويله الفاسد [illegible] ضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه
المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم [illegible] لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت لمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا
تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب
علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر
ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانا انما
نجيب بطريق الدفع   ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع
اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا
به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان
قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرض له من الشبهة ولا بتنا منقطع عنه
لمكان المنعة وكان قتله اهل الحق في حق الاحكام لا في الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع
ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا
قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا   ولما كان الدار واحدة
يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف
مبني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار [illegible] نحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت
شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار السلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف
لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة

فلو قلنا بعدم الملك و بوجوب الضمان جعلنا العصير موجبا لعدم العصير الكامل ولو قلنا بالملك
وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان
اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم
فان قيل لا نسلم انه لم يكن الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب اداء عينه
والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما
ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الخاص اولا وهو جهل ونحو ذلك اما ان يكون مع اصول المذهب كما مر او
في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او الكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة تكون كفرا لكونه
قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته اما ان تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة
والفرق بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا
من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او يكون متواترة غير
قطعية الدلالة نحو مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند الشافعي تمسكا بقوله عم ذبيحة
المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله ونحو المؤمن ذاكر تعليقه للتسمية وان تركها عمدا القول عم
تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي
ان النبي عم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد الا ان
نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا مكتفيا قيدا للنهي عن الاكل مما لم يذكر اسم
الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى او فسقا
اهل لغير الله به وهو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا للحجة
البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة
هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اي قوله عم البينة على المدعي واليمين على
من انكر ما ذهب اليه الشافعي رح في مسئلة القسامة وهو ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي
قتله على واحد او جماعة فانه لو ظهر لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يحلف الولي خمسين
يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على
العاقلة وفي القديم بالقصاص وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون
وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الا ان الحديث مطروح لان كلام الخصم ليس على ما

سبق وانه لا يصلح لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور
ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلعم والخالية تعين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على
منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه لكن صحة الظهور ورد
مسلمين او لبيهما امثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتمة وتكميل الاولى لامثال لان فيها
مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا ولم ينقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم
يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا تجب قضاؤها
وهذا مخالف للاجماع واذا عفا احد الوليين وامتص الآخر لجهله بالعفو وبان عفو احد الاولياء
يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل
المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل
الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه
علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون
محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة
لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك
او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا
وعند ابي يوسف تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار
وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه
ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء
على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكها وان ملك الاصل ملك
الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن
الحل فيسقط الحد بشبهته لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة
المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا
وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل
اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه فتشبيهه فعل
والاشتباه محل فلا يسقط الحد واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر

الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد
المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله
فانه تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين تحول التوجه
الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة
كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف
باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها
وهم يطعمونها فنزلت والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون
لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا
وانما صح ذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد لعلماء المصر مع انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن
يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا لان طلب العلم واجب
عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان
البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية حتى شرط القضاء اي في فسخ البكر
بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو
غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة
يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق
ذلك ان المرأة صارت حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها الاستيفاء حق مشترك
فكذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه
ضمنا **قوله** ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض من
امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل
من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة

المغتذي فيصير جزأ منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل
الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها و
كثيرها او من المثلث وهو عصير العنب المطبوخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد فحل
شربه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما
على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يجب الحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب
ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة
يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية حتى الطلاق والعتاق حتى لزم بذلك ايضا لما روي عن
ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل النبيذ فالكلام يصح طلاقه وعتاقه فهذا اخطاب
متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان
يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت
صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمأمور والمنهي عنه اعني الطلب متعلق بصلوة مقرونة
بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو المذكور لا معنى الطلب
فقوله تعالى غير محلي الصيد ممن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب
الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
ووجوب الاشياء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل في
البلوغ الا انه عجز عن استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم
وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق
والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وساير التصرفات سواء
شرب مكرها او طايعا وذلك لان منع الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقام تيسيرا
وبالسكر لا يفوت القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وسقط التكليف
متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا
للحرج واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو
تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى ما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة
يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده لان

السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة
بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حال
السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف
بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل
الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم
توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او
المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار
بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو وزاد ابو حنيفة
يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر يعني زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض
من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير
وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم الحد
بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل اي فمن محرمات الاسلام بالكسب الهزل وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ
للمعنى ومن وضع المعرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من وضع اللفظ الشخصي
كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها للمعاني المجازية وهذا معنى ما قال ان الوضع
اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان المعرفات الشرعية
لاحكامها والمراد وضع المقصود فتفسير الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل
في ذلك المعرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكامها مترتبة عليها ويلزم معانيها
بحسب الشرع والاشتراط كونه يعني الجد اذ يجري المواضعة في نفس العقد انه يفوت المقصود
من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت
بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل
يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى
الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا
ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر وهي اي التصرفات اما
انشاءات او اخبارات او اعتقادات لانه التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد

فيها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع
المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض
عن الهزل في المواضعة وعلى بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك
بل اما ان يدعي احدهما الاعراض في الاخر البناء او عدم حضور شيء ويدعي احدهما البناء والاخر عدم
حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه
لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري
من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى فان نقضه الى العقد الذي
اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين استعمالا لكل واحد ولاية النقض لكن الصحيح
يتوقف على اخبارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازه احدهما لا يبطل خيار
الاخر وقدر ابو حنيفة رح مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة
وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض واما قال في الثلث رح من الثلث اعتبارا للثاني على ما العقد يعني
ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورة التي اي صورة الاتفاق على
انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنى على المواضعة لئلا يكون
الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء وعليه صونا للكلام عن [illegible] فالمتعلق القول بان الاصل في العقد
الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر
والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير
لان احدهما يدعي عدم المغير فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا
للمواضعة السابقة فعلم ان ابا حنيفة رح جعل عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد
فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على
تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير
اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فان الاقسام ثمانية وسبعون
لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على

ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور
الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين تكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما
واما بناءه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر
او اعراضه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور
الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية والاقتصار في
التمسك لابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة
يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض
والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر والفرق
لم بين البناء ههنا وثم يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر
المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في
نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة
في قدر الثمن والبناء ثم اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما
تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف
انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد مما ليس بداخل
في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد
يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في
الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل
لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل
ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فسقط
الاول وبهذا التوجيه الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح والفرق لهما يعني اذا وقعت
المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح
واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على
اصله من غير اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة

في القدر ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون
تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في
العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان
ينعقد بالالف الموجود في الالفين واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض
وفي الكلام خلل في ذلك لانه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا وذكر المعطوف والمعطوف عليه
جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض يعني انه لا يجري فيه
الفسخ والاقالة بل هو اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما
ان يكون المال تبعا او مقصودا وكله صحيح استدل على صحة الكل ببطلان الهزل بالحديث في
المعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاث المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها بعبارته وصحة
غيرها بدلالته واما المعقول فيفيد صحة الكل حاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وانعقاد السبب يوجب
حكمه ورد بعدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت
طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض ولا
استند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم
هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر
كما في البيع واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة
دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع
الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره
فيترجح البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا
لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للنسل والتناسل وعلى البناء
يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم
وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل
الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة
الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على انه لم

لم يحضرها شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان
الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل
المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء
على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال
بالهزل والا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اي ومما يحتمل النقض
ما يكون المال فيه مقصودا حيث لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على
الف مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق
على مال والصلح عن دم عمد فهو صورة الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض
والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان
الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر
الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام
فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة ان ردت الطلاق في الثلثة الايام
بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى
قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق فلا يجب المال حتى تشاء المرأة فيلزم الهزل في الخلع على كلا المذهبين
بمنزلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسلسلا على كلا المذهبين واما
صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فيه ذكرا فان قلت
الهزل وان لم يوثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه موثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب
بان المال هاهنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا او التبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى
انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته
في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل دون المال
وهذا لا ينافي الاصالة في الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة على ان
يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها واما تسليم الشفعة طلب
الشفعة لا تخ اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علم بالبيع بطلا التاخير او طلب تقرير بان

يشهد بعد الطلب ويشهد ثانيا ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم
بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت و
بعد يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة
لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه يتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى
بالحكم فيبطل به التسليم وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه
معنى التمليك ويرتد بالرد فيوثر فيه الهزل كخيار الشرط واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت
اخبارا شرعا او لغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بيعا تبايعا في هذا الشيء بكذا
او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي
صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه وكما انه يبطل
الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه
حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير
الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما
سبق فيكفر اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين
وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال
ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم ترجيحا لجانب الايمان
يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد **قوله ومنها** اي من العوارض
المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون
سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع
لدلالة القاطعة على وجوب اتباعه وفسر المصنف بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل سيما
على المناسبة من المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه
وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو
ذلك لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف المجاوز للحد
والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها
منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم

التي يتصرفون فيها مما لا ينبغي واضاف المال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما تقيم به الناس
معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها على اعطاء ابتلاء
الاموال اياهم رشدهم وصلاح منهم على وجه السكر المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم
رشدا اي انس فيهم وراتهم فيه صلاحا في العمل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام
ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجد وهو مقام الرشد الا نادرا
مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد
خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه
المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار
سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه ان هذا الحجر بطريق النظر دون
العقوبة والزجر عن السفه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من
جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا اجاز عفو الله تعالى في الاخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب
وحسن عفو الولي المجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا اشكال ان المسلم حال
السفه يفتقر الى النظر فيصح القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول الا بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا
الكلفة والمونة انه اما صح عبارات العاقل جوز تصرفاته ليكمل نفعا له ويحصل المطالب
فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر انه في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان
السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت
المال فيصير على المسلمين ضررا او على بيت مالهم عيالا كما حكاه المفتي فانه وان كان بحذاقته
واحتياله في الوصول الى المقصود لكنه سفيه من جهة انه من لا يملك فلسا فقد اعتق جارية
بالف دينار وقوله دخل في سوق النخاسين لفظ في رواية والمكايرة المقاساة والتلبيس
التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل تعاظما وقوله ما ورد ذلك
عادة الكبار والمترفين وسالم صغيرا والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير
يعبر بها عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي عرف فنون الحيل والتزوير او العلوم
التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله ينتقش عثنونه يحتمل عود الضمير الى
البائع والمشتري ولما كان هاهنا مظنة الاعتراض بانه اوجب حجر الانسان عن التصرف

في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب
المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق واشار بذكر ما يكون للحجير ان ضرر من فلكه المنع والاظهر
انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن
والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه الحر المخاطب لان الخطاب
بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا
يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب
عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن
اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة
لم يستحق النظر لكرمه في حقوق الله تعالى ومجانته وسفهه استحق وضع الخطاب عنه نظرا له
ولو سلم فالنظر له دينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يبرئ على وجوب الحجر فان قيل
في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة اجيب
بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني
بانا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة زجرا على
ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع
المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الايمة لكونه عقوبة بتعزير وتاديب والامدخل
للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر ليس الا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع
اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالعقلاء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي
العبارة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فغيه ضرر عظيم وتفويت نعمة
عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجه الاخير ميل الى اختيار ما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد ثم اذا كان الحجر بمعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر وهو يختلف
بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبق بحاله من الاستيلاد يجعل
كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابيه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن و
في لزوم الشراء القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل
في هذه الصورة يجب ان يكون رعاية الصبي للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم لما
ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية العلام في قيمته

للبايع وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب
في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى
الديون او منع المديون عن التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عنده بنفس السفه
ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه عنده كالصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر نظرا للسفه
وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار
عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان يحجر المديون خوفا من التلجية يتوقف
على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث
وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي اموالهم عروضا كانت
او عقارا لما روي ان معاذا ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه
بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة
فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان
هذا الحجر امر خاص قال فهذا امر يحجر التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف
او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد
يكون مقارنا فهو بهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجية هو ان يلجئك الى ان ياتي امرا
باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجي اليك داري اجعلك ظهرا لا يكن تجاهل من صيانة
ملكي تعالى البحار فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجاء مضطر الى ما اباشر
من البيع منك وليست بقاصد حقيقته على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء نفع في المال
الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فيصح تصرفه مع كل احد **قوله ومنها**
السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يعتد قلت المراد انه خروج
من عمرانات الوطن على قصد مسير مدة ثلثة ايام ولياليها سير الابل ومشي الاقدام
واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة
حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء و
استدل على ذلك باربعة اوجه الاول كما روي عن عايشة رضي الله عنها قالت كان النبي صلعم يصلي بمكة
ركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت كما كانت للمسافر ركعتان وللمقيم اربع
الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي ان حد الناقلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا

او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين
انما يكون فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما ان النبي عم سماها صدقة حيث قال
انما صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير
ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا
لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة ولما كان السفر
ما لا اختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي
لم يفسخ قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع
له فيعاينوه قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف
المسافر فانه يمكنه دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لقطع عمل موهم انه هذا قول البعض
ولم يذكر ذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا الفطر بعد الاسلام فقيل له معناه حكم المسافر وافتى في حكم و
ضبط المسايل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قايما في اول اليوم او لا فان كان قايما فان ترك
الصوم فلم ذاك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو
افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قايما بل انما طرا في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع ثم فان
مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرا العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز
الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر
في المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي بخلاف السفر ان الصوم لم يجب عليه والسفر
اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب صحيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة
وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار في صوم واجب من غير اقتران شبهة
على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخصة على
ان الرخصة نعم فلا ينال بالمعصية وتجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص
المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على
المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في ساير الرخص
بالقياس او بدلالة النص وبالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد
والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي في

الابق المقيم وقد يكون السفر منفردا عن المعصية كما اذا خرج عازما فاستقبله الغير فقطع عليهم
الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع
اصل فلان لا ينافي سببه للحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف
صفة الحل الثابت بمجرد الاباحة والنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة
الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث في شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم في
عدم لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك
الفعل هو العامل في الحال فالاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت
الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة ولا عاد مكرر للتاكيد او غير طالب
للمحرم وهو يجد غيره والمجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير
باغ على مضطر آخر والمجاوز سد الجوع **قوله ومنها** الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان
يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل
وهذا هو المراد بقولهم انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء
لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فايدة وعند المعتزلة لا يجوز لان
المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار
جعل الخطاء من العوارض المكتسبة ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل
دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل
فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل
انه تتعدد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا
صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا اذ لا يستعمل اي الخطاء عن ضرب تقصير
وهو ترك التثبت والاحتياط وهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح
سببا لجزاء قاصر ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق
وعند الشافعي رح لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه
مذكور في الكتاب في قوله لا مقام اليقظ والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن العقل قايما مقام
القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان تقوم البلوغ مقام الرضى

في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان سبب
الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعتبر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال
العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى بنهاية الاختيار بحيث يفضي
اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في
غيره مما لا يعسر الوقوف عليهما لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر
لكن في قوله لا مقام اليقظ تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظ فان
انتفاء يقظ النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو الجامع قصد
وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظ وكانه عبر باليقظ عن القصد واستعمال
العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه
وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره كالبيع فانه ينعقد القصد تصحيحا
للكلام ويحتمل الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضا فلو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا او قبله المخاطب وصدقه في ان البيع
انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره
او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله واما** الذي من غيره
اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير
على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل
يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان
يبقى الفاعل مستقلا في قصده وتحقيقه ان الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه
اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو
واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير
ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما
فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة
كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم
بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون

بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه ان اريد
بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو ترك يأثم
فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب
الخمر واكل الميتة ومرخص كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق
بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض
بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار
لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي اوفق له وتحمل الذي يريد ما هو ايسر على الفاعل
من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به واصل الشافعي رح ان القاعدة التي قررها الشافعي في
باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق ف
الثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس
بحق لعهدنا معهم ان نتركهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام
على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او على فعل لانه صحة القول بقصد المتكلم وصحة الفعل
باحساسه والاكراه يفسد القصد والاحساس وانما ينسب الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاقا للضرر به
وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت
حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على
اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا
شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص
على القاتل والحد على الزاني مكرهين وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي
على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة
العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق
والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي رح سواء لان في الحبس ضررا كالقتل و
العصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان تخوفه بعقوبة بماله عليه لا طاقة له بها وكان
المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن
لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان

الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل
الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا وان كان
فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على
الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل
الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما
يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب في معنى افساد الاختيار لان الانسان مجبول على حب
حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان
الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل
بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل فالاقوال كلها
لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما
ما يقال بان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة
وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور
وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له
ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا اكره غيره
يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا لحال الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير
فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة فلانه يفسد بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه اولى
من الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما
جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب
السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه يفسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف
المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اكمل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر
واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد
اختيار السبب والرضى به مع الصحة ويعدم اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب
والحكم مع الفساد ويعدم الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع
الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول في النفاذ والمصنف لم يتعرض
لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوجه عليه مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يكون الجواب

بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود
والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون
وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح مما لا يحتمل الفسخ لانه
اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد
تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت حكم عنه وهي مدخول بها يقع الطلاق
لانه لا يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضى ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة
فقبلت يقع الطلاق ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط ايصال الاكراه بقبول المال اي ان لم يجد
محلها بان تكون المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها
التزمت المال طائعة بازاء ما سلم اليها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف
وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضى به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال
وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في
الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب
الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل الحكم متوقف وجود الحكم اي وقوع الطلاق و
لزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد يثبت والا فلا واما في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يحتمل خيار
الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضى والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب الخلع لوجود الرضا في السبب
ويحققه انه ما دخل على الحكم دون السبب فيجب ان لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لانه اثر في المنع ولم يؤثر في احد
الحكمين وهو الطلاق في المنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم لزومه وما دخل على
السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب
كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع اللزوم
وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع محض لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم
التابع يوجد بوجود المتبوع ابدا وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد
فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا
او دلالة صح لزوال المفسد في الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف
على الرضا لان الرضا يفوت في النوعين فيتحقق الفساد والتفاوت في الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى راي الحاكم
وكذا الاقرار مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير
الملجئ لان الاقرار خبر محتمل الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق وذلك وجود المخبر به

فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب لعدم المخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه
ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا
المعارض انما يمنع المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا تثبت الحقوق
بالشك والافعال ضربان منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة الحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل
الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما
على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنى لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن
لو الموطوءة جارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان
لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل لا يتعلق بالحامل
اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة
الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير
على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف اختيار الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا
بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل
وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فانه يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب بالصورة
المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك تقتصر
على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانها مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه
او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على
احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لا يجاوز
الفاعل في حق ما وجب من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا
اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل
في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل يكون متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع
ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين

ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا شك في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بان يلقي السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اشتمال الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك بمعنى انه من التصرفات ما يتصور معنى يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب الضمان على الحامل في قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق والاولى ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام احسن وان لم يلزم منه هو اخو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه انه يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكره على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع فيصير آلة لا اختيار له كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لان قصد القلب لا يتصور القصد بقلب الغير ولكن الاثم انما يحصل كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يوجد من الفاعل بذلك فيسقط الاكراه واذا لم يكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى الكلام الحامل في الفاعل اما الحامل فلقصده قتل النفس المحرمة واما الفاعل فلانه اطاعة المخلوق في معصية الخالق واثار نفسه على من هو مثله وكونه سببا لموت المقتول ظلما وسعيه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة متروك مما لا يحتمل كون الفاعل

آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع مامر كان حكم الافعال المكره عليها في انها من يتعلق والى من ينسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فحصل بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط او لا والكل في هذه الاقسام حكم حسب ما في الكتاب والزنى بمعنى زنى الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فتمكنه من الزنى فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة لان حرمة نفسه فوق حرمة بلده في فوات النفس فوات البدن من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن حرمة بعض فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفوسهم في الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك والزنى من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولاء في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد والاكراه الملجي يبيح الحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن حرمة الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف تلف النفس او العضو فلو امتنع المكره عن الاكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح الحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجي لا يحد وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكنه قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على

اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات وزنى المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتمل للسقوط فان حرمة الزنى حق الله تعالى فيترخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يترخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة على ما هو الحق ان قوله وهي اما كذلك الحرمة اما في حقوق الله مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة عن الزنى حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي الكامل رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف تلف النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا اقتضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحول المركبة في الرجال واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا

انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه تعالى المحتملة لم يقل وحكمها حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وهذا انظر انه في قوله المراد بالحرمة حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكنه لم يسقط وهما حق الله تعالى فنامجا لان احتمال السقوط وعدمه في القسم السابق انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة فيهما وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط بالاعذار بخلاف الايمان ولهذا الضمان اذ يجب على المكره عند الاتلاف ومال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق الا في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا انه ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بوجهه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق قال الشارح العلامة التفتازاني رح وقد اتفق ضحوة يوم من الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبطها ركبت لم مطايا القلم في طلب الجواهر واخرجت لم موارد الشرع في ظلم الدياجر وودعت بغيتهم حسب الدعم ولو بدا الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعم العظام ومنح الجسام والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه البررة الكرام ٥ ستبقى خطوطي في الدفاتر بعدهم وانملتي الكاتب تحت التراب رهين تم الفراغ عن هذه الكتابة الشريفة لاضعف العباد واحوجهم محمد بن ادريس بن حاجي بن محمود النخجواني عفا الله عنه اسلافهم سنة خمس وخمسين وثمانمائة هجرية حامدا وشاكرا ومصليا ومسلما واخر دعوانا ونحن اتم ما كتبنا ان الحمد لله رب العالمين

٧٥٨ ٨٥٥

من تأليف التفتازاني

شرح تنقيح الأصول لعبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري

وهو أجل شروح هذا الكتاب سماه بالتلويح في كشف حقائق التنقيح وقد اعتنى
الطلبة بهذا الشرح كثيرا بينه وعلق عليه العلماء عدة حواش

